

الترانيم اللادينية للمجدد الصوفي

طبيعته الابداعية وظواهره التقديرية

تصنيف

د. عبد الوهاب (أمين) أحمد

قسم اللغة العربية - جامعة أسيوط



الناشر



دار قطر الندى - أسيوط



التراث الأصيلة للتأليف الصوفية

طبيعته الإبداعية وظواهره النقدية

تصنيف

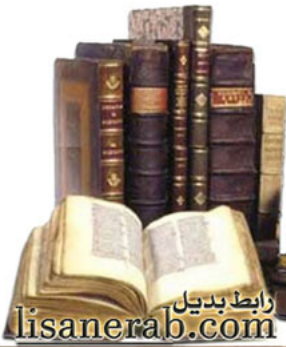
د. عبد الوهاب أمين أحمد

اللغة العربية - جامعة أسيرط

الناشر

دار قطر الندي للنشر والتوزيع





رابطہ بدیل
lisanerab.com

مکتبۃ لسان العرب

ا. علاء الدین شوقی

www.lisanarb.com

مصنفة في سورة العرفان

من دلائل معرفة المبدع الأول، ذكر طوابع فيضه، ومن عرج بداته إلى حقيقة الحقيقة، وشغل باللوح والقلم والكشف والتجلي، لزمه تطهير جوانبته من آثار برانته.
ومن ثم على يراع الفناء أن يزجى إلى طائفة من أهل الفضل حقا هم صانعه، ..
ومن شواهد أعلامهم:-

١- أستاذى الدكتور/ مصطفى عبد الحميد مندور: تلقيت على يديه فقه المنهج الأدبى، وثقفت فى أبوته تحرر الفكر والضمير، واستمطر فى وجدانى وفائبة الإنسان وإنسانيته.

٢- أستاذى الدكتور/ محمد عويس محمد: احتلفت إليه فى أزمنة عجاف فبعث الوجود فى قلبى وهيكلى.

٣- أستاذى الدكتور/ عفت محمد الشرقاوى: عرفت فضله فى فجر حياتى، وهو يكلل ذلك باضطلاعهم بتقويم قضية يثيرها تلميذ له.

٤- أستاذى الدكتور/ محمد مصطفى هدارة: صاحب مدرسة نقدية، رأته فى تصانيفه وأبصرته فى شخصه واستبصرته فى شيعته وتلامذته وحين يقبل النظر فى سطور أسطرها، فهذا من نعم الله ومنه على مثلى.

٥- أستاذى الدكتور/ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: أعرف السالكين فى عصرى، أقدره حق قدره، فقد أدت من علمه وحلقه، وتقبل غرس تجربتى قبولا حسنا

٦- الأستاذ الدكتور/ عثمان يحيى: ينبوع الأصالة العرفانية، فتوقى ما حجب عن

بصيرتى، وأنطق طلسمات عجماء، غاب فيها الرمز غيب ظهورى.

٧- الآب الدكتور/ جورج فنوائى وأبناء الدومينيكان: أقدر لهم كريم ضيافتهم.

٨- الأنسة/ جيلان آلوم: الأ نموذج الاستشراقى الفريد، أنفقت الليالى الطوال فى تعريب غريب "الآلام" ومشكله.

٩- وأخيرا: إذا كانت بسملتى بأب روحى فلتكن حاتمى بأرومة نسيى، فلىلى: أبى فى عالم التكوثر والنور، وأمى أطلال الله بقاءها، وهوريتى التى أمل أن أجد عنها مودة ورحمة.

نوطة

- أولاً: دوافع الاختيار وبواعثه .
- ثانياً: جهود السابقين .
- ثالثاً: منهج البحث ومصادره .

أولاً: دوافع الاختيار وبواعثه:

(١)

من القضايا الوجودية التي تشغل الطبيعة العاقلة، منذ أن عرفت عقال العقل، "فلسفة الحرية" وهذه القضية شغلت الفكر الفلسفي في سفر تكوينه وفجر حياته؛ وعلّة النظر الفكرى إلى طبيعة الحرية ومصادرها فى البيئة الروحية والمادية ترد إلى مصادر عقائدية فى التراث الحضارى، وقد نظر إليها فى العهد القديم بمنطقية ثنائية تعتمد على صراع أزلى، بين خلود روحى وفناء جسدى.

وحين عرف الإنسان ذاته شغل بالبحث عن حريتها وتحررها، وفى الفكر الإسلامى نشأ صراع فلسفى حول "الخير والاختيار" تمثل فى مذاهب عدة تصور قلق الذات الحضارية وأحزانها الوجودية.. وسر هذه المقولة يصدر عن طبيعة الاختيار بين عقلانية اختبارية تجريبية وجوانية فوقية ميتا فيزيقية .. فالمعنى التراثى الذى حملته سفر التكوين تناسخ فى طبيعة التفكير الإنسانى حول فلسفة الحرية... ولازال يمثل رمز رموز الغموض الأبدى فى صلة اللاهوت بالناسوت والهيكىل بجوهر المعبود.

ومن ثم فالمرء إذا أراد أن يتخذ لنفسه موقفاً، أو يثبت إرادته أدرك حتمية الاختيار وجوهره من الوجهة النقدية، وألزم نفسه لزوميات منهجية لا تفارقه حتى لا يضل طريقه، أو يمشى مكباً على وجهه، ذلك أنه: "إذا وضح السبيل وقعت الهداية بأيسر دليل". وفى التراث الأدبى عرف الاختيار عند أدباء العربية وشعرائها فى طبيعته الذاتية والمنهجية. فهم يميزون بين الإبداع والنقد، وما الاختيار لديهم إلا نظر نقدى يصف "المرزوقى" اختيار الطائى الأكبر فى حماسه بأنه: "اعتسف فى دواوين الشعراء جاهليهم وخنزرمهم وإسلاميهم ومولدهم، واحتطف منها الأرواح دون الأشباح، واحترف الأثمار دون الأكمام، وجمع ما يوافق نظمه ويخالفه، لأن ضرور الاختيار لم تخف عليه، وطرق

^١ المرزوقى. شرح ديوان الحماسة: ق ٤١ ص ٥

الإحسان والاستحسان لم تستر عنه...^٢

ثم يقول: "ولو أن نقد الشعر كان يدرك بقوله لكان من يقول الشعر من العلماء أشعر الناس. ويكشف هذا أنه قد يميز الشعر من لا يقوله ويقول الشعر الجيد من لا يعرف نقده..."^٣

وحين يميز المرزوقى بين الصنعة الإبداعية والصناعة النقدية إنما يؤكد طبيعة الاختيار النقدى فى قوله: "لأن ما يختاره الناقد الحاذق قد يتفق فيه ما لو سئل عن سبب اختياره إياه، وعن الدلالة عليه، لم يمكنه فى الجواب إلا أن يقول: هكذا قضية طبعى، أو أرجع إلى غيرى ممن له الدربة والعلم. بمثله فإنه يحكم بمثل حكمى. وليس كذلك ما يسر ذلك النقد أو ينفيه الاختيار، لأنه لاشئ من ذلك إلا ويمكن التنبيه على الخلل فيه، وإقامة البرهان على رداءته."^٤

تلك مقدمة فى طبيعة الاختيار النقدى فى منهج البحث الأدبى فى التراث العربى، عرضت لها لتفسير منهجية الاختيار فى موضوع دراستى وسر صلتى به...

(٢)

شغلت بالتصوف كما شغل به غيرى من قبل كشورة روحية لتطهير الوجدان وصفائيته، أدركته فى بدء حياتى منهجاً وسلوكاً وحيوةً وتجربةً فى تربية صوفية وأهوية روحية، تلقيت عهد طريقهم وسر أسرار وصلهم على يد شيخ من أعلامهم ...

وفى الجامعة درست الفلسفة الإسلامية، وكان من القضايا الصوفية التى شغلتنى كثيراً، "فلسفة الجزء الذاتى عند رابعة العدوية" فى ترنيمة عشقها، وهى تصور مفارقة الأنا للغير، العقل الجمعى يعبد رغبة فى ثواب ورهبة من عقاب، أما لسان التوحيد العشقى، فهو يحن إلى طور التحلى، حين يأتلف الألف المألوف باللام المعطوف ...

^٢ المرزوقى: المصدر نفسه: ق ١١ ص ١٣-١٤.

^٣ المرزوقى: المصدر نفسه: ق ١١ ص ١٤.

^٤ المرزوقى: المصدر السابق: ق ١١ ص ١٥.

ولمحة قضية أخرى رغبت في استكناه أمرها والبحث في أغوارها هي: "فلسفة الرمز الصوفي عند عمر بن الفارض خاصة".

(٣)

أما الحلاج هذا فإقليد السرف في اختياره، يتمثل في دوافع نفسية واجتماعية وفكرية، فحين قرأت أخباره في طور مبكر من حياتي أدركت عروة وثقى تصلني بالرجل في سيرته وفكره.

فالاغتراب الوجودي في طفولتي المبكرة كان معراجي الأسنى إلى الحلاج، وحين استغرقني فيض الجوانية الأزلية، هجرت عدمية الناسوت إلى سر أسرار الإشراق الكوني، في استبطانية تحقيق للحقيقة، وقر في قلبي أن السجن اليوسفي قد ينهى عصر العدمية بإشراق كيمياء السعادة الأولى.

وعصرنا عصر محنة في فكره وسياسته وعقيدته ومذهبه، وجيلنا جيل ثقف فنون العبث ومذهبه، وأدرك جوهر الصراع وفلسفته، لا يعرف إلا لغة الشيطان في لذته وألمه، ولا يعانق إلا ما اغترب من وجوده وما فارق إثم واقعه وخطيئته.

ففي وادي العدم شعيرته، وفي سعيير الحيرة قربانه، فهو يأوى إلى الذات التراثية الغائبة في كهف رمزيها، يستمطرها غيث أحزانه وقد أنس بالغول والعنقاء في اغتراب وجوده، وهجر النداء الجمعي في ظاهره وباطنه. وفي ألوان القهر الاجتماعي التي يألفها المجتمع المعاصر، كانت ردتى إلى عصر الحلاج، أحقق من خلال ذلك وظيفة تطهيرية، يمثلها قول الحسن بن هانئ: "وداوني بالتي كانت هي الداء".

أما الدافع الفكرى فرأيته في اختلاف الناس حول منهجه وطبيعية منطق الصوفى وفكره المذهبي، وراعى ما نسب للرجل من جهل بمعارف عصره وثقافة حضارته، وما رمى به من خروج على أصول عقيدته حتى ظن به الظنون، وصار قضية من قضايا الجدل بين جرح وتعديل.

ومن القضايا الفكرية التي ثار الجدل حولها ما قيل عن مذهبه في وحدة الوجود، وقد ذهب إلى أنها وحدة فيض أسنى لتجلى الحقيقة الأزلية، يعرف أسرارها من سير

أغوار فكره، وفقه لزوميات منهجه ومصادره، وشهد أحزان الوجود الأولى.

ومن عجب أن يكون في أوثق مصدر من مصادر التأريخ في التراث العربي شيخاً زاهداً تارةً وساحراً مشعبداً تارةً أخرى.

ثانياً: جهود السابقين:

(١)

أما البحث في التراث الصوفي في الدراسات المعاصرة فقد عرف لدى فريقين من الدارسين، من أبناء العربية والمستعربين، ولكل فريق سنته المنهجية وغايته الفكرية والمذهبية.

وأعلام الاستشراق حين نظروا إلى التصوف الإسلامي، كانت لديهم روايب فكرية وعقائدية في الوعي تارةً وفي اللاوعي تارةً أخرى، تدرکها طبيعة الاختيار التراثي عندهم، والدلالة البيولوجرافية التي تحملها "منشورات حب التذكارية" تمثل سمات المختارات التراثية في الفكر الإسلامي والثقافة العربية عند المستشرقين وبخاصة في التراث الشيعي والفارسي.

ولعل من أسرار رعاية المستشرقين لظاهرة التأليف في الثقافة الفارسية مقولة ابن خلدون حين جعل معيار العلم وقوانين الثقافة في رويته الحضارية تتسق وطبيعة التطور العقلي والحضاري عند الأعاجم من الفرس.

ومن أعلام رجال الاستشراق - الذين اتجهوا صوب درس الفكر الصوفي عامة، وذاعت شهرته في الأنفاق بفضل علاقته بالحلاج وتراثه، المستشرق الفرنسي: لوى ماسينيون.

النديم: المهرست: ص ٤٠، ٢٤١.

(٢)

ولوى ماسينيون خرج على تقاليد عقيدته فى سفر تكوينه الروحى، فقد نشأ فى بيئة فنية تعرف طريقها إلى التمرد الفكرى على القيم الاجتماعية والعقائدية، وسلك سلوكاً التزامياً بقيم فنية وجمالية^٦.

وحين عرف ماسينيون عقيدته فى طور ميلاده الثانى أدركها من خلال رؤية صوفية لمصادر الاعتقاد وأسرار العقيدة الجوانية، ما انفصم عن بيئته الأولى وما فارق صلته بالإبداع الفنى، وإنما حقق جوانية الفن بإشراقية التصوف، ذلك أن البناء الوظيفى للفن والتصوف يصدر عن أرومة تطهيرية.

ومن ثم كانت علة الوصل عنده ما بين المسيح والحلاج فى فلسفة الألم وغائية التطهير العقائدى والخلص الروحى، فألم الحلاج ونهايه هيكل الناسوت يمثل ولادة جديدة فى تطوّر شخصيته، مثلما كان ألم المسيح سر أسرار فلسفة التطهير القربانى، فهو يموت ناسوتياً ليبعث بعنا لاهوتياً فى أفئدة أتباعه.

وصاحبنا يعشق الحلاج فى فكره وتراثه ويعبد المسيح فى جوانيته وعقيدته...
وینطلق هذا الموقف الفكرى والعقائدى لما سينيون روح منهجه النقدى فى رؤيته للتصوف الإسلامى وأعلامه.

فقد صنف ماسينيون فى الفكر الإسلامى عامة والتصوف خاصة مصنفاً عدة^٧ من أشهرها "آلام الحلاج شهيد التصوف فى الإسلام".

ومن المسلمات المنهجية عند ماسينيون "صلة الرهبانية بالتصوف" وهى صلة طقوسية معبديّة لاهوتية وأثر هذا التراث النصرانى كرافد فكرى فى الثقافة الإسلامية الروحية. ويعرض ماسينيون فى "الآلام" لسيرة الحلاج، وأثره فى تطور الشخصية الصوفية من الوجهة الفكرية، ثم يتناول الأسس المذهبية لفكر الحلاج وعقيدته.

^٦ نجيب العقیفى: المستشرقون: ج ٤١ ص ٢٦٣.

^٧ نجيب العقیفى. المستشرقون: ج ٤١ ص ٢٦٤-٢٦٨.

ومن القضايا التي طرحها ماسينيون حول الشخصية الحلاجية: التناسخ الفكرى بين الشخصية الحلاجية والمسيحية فى التراث الصوفى، وعنوان مصنفه يؤكد رؤية صاحبه فى صلة الثقافة الصوفية بالعقيدة المسيحية، يتخذ لذلك من الشخصية الحلاجية أمودجه وعمدته فلفظ *la passion* فى الفرنسية لفظ اصطلاحى للدلالة على عقيدة الصلب وآلامها فى التراث المسيحى. ومن ثم يربط ماسينيون بين آلام المسيح فى العقيدة النصرانية، وهى ذات دلالة خاصة وآلام الحلاج فى التراث الإسلامى، ووحدة الألم هنا يكسبها ماسينيون وحدة فى طبيعة الرؤية العقائدية فى الإسلام والمسيحية ... وهيهات أن تلتقيا!!

فالحلاج عند صاحبه الفرنسى يمثل رجعة المسيح وتناسخه فى التصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى.^٨

فماسينيون إذا عرف الحلاج على أنه مسيح صوفى هبط أرض الخطيئة ليظهر أتباعه من أرجاس المعصية الأولى، وقد حمل اغاثة الشخصية الملحمية فى الخلاص والتطهير. وإذا كانت البسمة المنهجية لآلام ماسينيون تؤكد روح نزعتة فى الصلة القربانية بين آلام مسيحه وحلوجه، فان هذه الرؤية الميثولوجية لا يعرفها إلا بطل ملحسمى فى التراث الأسطورى.

وأظن أن مصادر رؤية هذه تمثل عين غديره المنهجي وروائه الفكرى فقد قرأ أساطير القديسين والكهان، كما درس النزعة الفولكلورية فى التراث الإسلامى، فصنف عن الفولكلور لدى متصوفة الإسلام.^٩ كما سطر يراعه عن: التصوف الإسلامى والتصوف المسيحى فى العصر الوسيط^{١٠}

^٨ ماسينيون المنحنى الشخصى (شخصيات قلقة فى الإسلام) ص ٩١.

^٩ نجيب العفيفى: المصدر السابق: جـ ١: ص ٢٦٥

^{١٠} نجيب العفيفى: المصدر نفسه: جـ ١: ص ٢٦٦

والمعجم الاصطلاحي عند ماسينيون يذخر بأثار وعيه للفكر اللاهوتى فى فلسفة العقيدة المسيحية خاصة فى معجم الصلب والخلع.^{١١}

ونزعة الألم وأحزان الوجود فى جوانية التراث المسيحى، يحاول ماسينيون أن تتبوأ مكانتها فى الثقافة العربية، فهو يملى مقالة عن (ثقافية اللغة العربية) يحملها إصرر معاناة الشخصية الحضارية.

فالعربية كما تراءت له (لغة عذاب القبر وأهوايل القيامة وطريقتها الغربية والخلوة للدموع، أى لدم القلب، لأن الدموع من تجرد مشاهدة الحق. وخصوصية العربية "للنحرد والانقباض والتصميد والتوحيد"^{١٢} وهذا استلهم لأصول الترانيم اللغوية فى مزامير داود. فالقضية التى يعالجها ماسينيون فى سفره هذا تتحور حول فلسفة الألم فى نهاية الشخصية الحضارية فى التراث المسيحى والإسلامى والغائية التطهيرية لها.

ومن أبرز السمات الوظيفية التى ابتغها ماسينيون وحن إلى تحقيقها: سمة نفسية دفعته إلى تطهير جوانيته من آثار تجربته الشكية الأولى، وما أصابته من قلق وغربة عقائدية، حاول التطهير والتكفير معاً، فصنف ينتصر للتراث المسيحى من خلال الفكر الصوفى الإسلامى. وسمة فكرية تتسق والمنحنى الشخصى لحياته فى اختياره لنماذج الثورة الروحية والصراع بين "الأنا" و"نحن" من جهة، ثم لتأصيل صلة الفكر الإسلامى بالتراث المسيحى، وسمة عقائدية: تتمثل فى توظيف الفكر الصوفى فى حركة التبشير المعاصرة بأصول الاعتقاد المسيحى ومناظرة أعلام عصره من المسلمين.

فقد عرف القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، مناظرات ومخاورات فكرية وعقائدية بين علماء الإسلام ورجال الكهنوت. وشمور الجدل بينهم كان حول "الفارق بين المخلوق والخالق" وكان لعلماء الأزهر فى مصر دورهم فى هذا المجال.

Hannisspan, L. La passion de Haddaj, Tome 1, 579-606.

^{١٢} ماسينيون : مقام الثقافة العربية... ص ٢

نشأ ماسينيون في هذه البيئة الفكرية، وحاول الانتصار لعقيدته بعد رحلة الحاده، فطاف الأمصار الإسلامية، ودرس في الأزهر، وجمع تراث الفرق السرية في المذاهب الإسلامية، وعرف مصادره ومطانه.

ماسينيون إذا ينشر المفاهيم اللاهوتية حول التجسد والخلص والصلب وغيرها من خلال محاولات صوفية، فالحلاج عنده لفظ لمعنى المسيح، ومعادل فكري بين جوهر الاعتقاد في الإسلام والمسيحية، أو هو قناة وصل للفكر المسيحي، ووسيلة من وسائل الاتصال الإعلامي بينه وبين المسلم المعاصر. فأس الاعتقاد وجوهرة في الفكر اللاهوتي "ألوهية المسيح" "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله."¹³

والتجربة الوجودية للكلمة تمثل سر أسرار الخلاص الأبدى لفلسفة الصلب والتطهير.

يأوى ماسينيون إلى كهف تصوفه، لينقش مقولته في الرد على من نفى ألوهية المسيح، ومن خلال مصطلحات التراث الصوفي وسير أقطابه... ففي إثبات الطقس اعتراف بوجود مصدره.

ومن ثم نفى القرآن عن المسيح "طقس الصلب" و "عقيدة الألوهية".

وإذا كان حال ماسينيون هذا في منهج التأليف، فإن أثره في منهج التوثيق والنقد التاريخي يبدو واضحاً، فهو يحقق من آثار الحلاج "الطواسين" و "الديوان"، وينشر مصادر سيرته في "الأصول الأربعة" و "الأخبار".

ويبدو أثر ماسينيون في رعايته للتراث الصوفي الحلاجي؛ في اتجاهين أساسيين، أحدهما في التحقيق والتوثيق، والآخر في التصنيف والتأليف.

أولاً: في التحقيق والنشر العلمي:

١ - الأصول الأربعة أو "أربعة نصوص تتعلق بالسيرة الحلاجية" وهي:

¹³ إنجيل يوحنا: إصح ١؛ ع ١٤.

ذكر مقتل الحلاج؛ لابن زنجي.^{١٤}

الترجمة الحلاجية فى "تاريخ الصوفية" لأبى عبد الرحمن السلمى.^{١٤}

البداية والنهاية لابن باكويه الشيرازى.^{١٦}

أخبار الحلاج: وهى أخبار مجهولة فى نسبها.^{١٧}

ألف ماسينيون بين هذه الروايات الأربع، ليتخذ منها مصدراً فى دراسته للشخصية الحلاجية، ونشرها بباريس سنة ١٩١٤.

٢- كتاب "أخبار الحلاج" أو "مناجيات الحلاج". وقد اعتنى بنشره وصاحبه فى ذلك "باول كراوس" المستشرق الألمانى، ونشره بباريس سنة ١٩٣٦. وقد أثبتا فى صحيفته الأولى أنه "من أقدم الأصول الباقية فى سيرة الحسين بن منصور الحلاج البيضاوى البغدادى". وهذا الأثر يمثل النص الرابع من الأصول الأربعة، وقد شغلا بتهديب النص وتنقيحه ومقابلة رواياته عن نسبه إلى صاحبه.

٣- ديوان الحلاج: وقد نشره بمجلة الجمعية الآسيوية فى سنة ١٩٣١، ثم أعاد تحقيق نصوصه وتوثيق رواياته فى طبعته الثانية عام ١٩٥٥^{١٨}

٤- الطوائمين: وهو من آثار الشخصية الحلاجية فى طور عنتها، ونهاية آلامها. وقد استهل به ماسينيون صلته بالحلاج، حين نشره بباريس سنة ١٩١٣. فهو يعرف صاحبه فى طور نهايته وعذابات صلبه، فى المناجيات الطاسينية.

وآخر تصانيفه ودراساته الحلاجية:

ومن أشهرها أطروحته العلمية "آلام الحلاج شهيد التصوف فى الإسلام" وقد نشره:

^{١٤} ماسينيون. الأصول الأربعة: ص ٣-١٤.

^{١٥} ماسينيون. المصدر نفسه: ص ١٧-٢٥.

^{١٦} ماسينيون. المصدر السابق: ص ٢٩-٤٧.

^{١٧} ماسينيون. المصدر السابق ص ٥١-٨٦.

^{١٨} نجيب العفيفى. المصدر السابق ج ١ ص ٢٦٦.

سنة ١٩١٤، ثم أعاد طبعها سنة ١٩٢١، إلى أن صدرت فى طبعتها الثالثة عام ١٩٧٤ فى أربعة أجزاء.

تناول الجزء الأول منها "حياة الحلاج"، والثانى "حياة الحلاج بعد وفاته"، والثالث: "المذهب الحلاجى"، أما الرابع "فيتعلق بالضبط البليوجرافى لتراث الحلاج ومصادر سيرته التاريخية والصوفية.

وللماسينيون دراسات عدة نشرها فى دوريات متخصصة وموسوعات علمية عن الشخصية الحلاجية وأثرها فى تطور النظرية الصوفية منها:

- ١- استشهاد الحلاج فى بغداد:
(المجلة الفرنسية الجديدة؛ ١٩٥٤).
- ٢- أسطورة الحلاج فى بلاد الأتراك:
(مجلة الدراسات الإسلامية؛ ١٩٤٦-١٩٤١).
- ٣- آلام الحلاج ومذهب الحلاجية:
(منوعات ديرنبورج؛ ١٩٠٩).
- ٤- أنا الحق:
(عالم الإسلام؛ ٣٤؛ ١٩١٢).
- ٥- الحلاج ترجمة لسيرته:
(دائرة المعارف الإسلامية: مج ٨؛ ص ١٧-١٩).
- ٦- الحلاج صوفى الإسلام:
(نشرة الدراسات العربية: ٩٤؛ ١٩٤٩).
- ٧- الحلاج والشيطان فى نظر الزيدية:
(مجلة تاريخ الأديان؛ ١٩١١).
- ٨- الفلسفة وماوراء الطبيعة فى التصوف الحلاجى:
(منوعات ج. ماريشال؛ ج ٢؛ ١٩٥٠).

٩- قصة حسين الحلاج:

(منوعات نيرج، ستوكهلم ١٩٥٤).

١٠- مراجع جديدة عن الحلاج:

(ذكرى جولد تسهير؛ ج ١، بودابست ١٩٤٨).

١١- المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الإسلام:

(مجلة الله حى؛ ٤٤، ١٩٤٥).

وقد نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوى فى كتابه "شخصيات قلقة فى الإسلام".

(٣)

وإذا كان الحلاج فى سيرته وتراثه الفكرى مصدر ثراء لـ ماسينيون فقد شغل به جل أعلام المستشرقين ما بين ترجمة لسيرته، ونقد لعقيدته ومنهجه وتحليل لنفسيته. ف بروكلمان يراه من أعلام الصوفية فى عصره، وأبرز تلاميذ الجنيد.

أما "مولر" و "دربلو" فقد قالوا بنصرانيتها، ويكفره "ريسكه"، وينسب إليه "تولوك" التناقض فى مقولاته، وبعده كريم من القائلين بالوحدة الكونية، وهمنبله "كازنسكى" صحتة النفسية، ويرى فيه "براون" دساساً ماهراً عطرًا، وقد تدثر برده السياسية.

إلا أن هذا الفكر الاستشراقى يتجوهر فى مقولة ماسينيونية حول روح المنهج الحلاجى، يذهب صاحبها إلى القول: "وقد حاول الحلاج - بوصفه من أهل الجدل والوجد- أن يوفق بين الدين والفلسفة اليونانية على أساس من التحريم الصوفية؛ وهو

^{١٩} نجيب العقيقى. المصدر السابق: ج ١، ص ٢٦٥-٢٦٧.

^{٢٠} عبد الرحمن بدوى. شخصيات قلقة فى الإسلام: ص ٥٩-٩١.

^{٢١} بروكلمان. تاريخ الأدب العربى: ج ٤، ص ٦٦-٦٩.

^{٢٢} ماسينيون: دائرة المعارف الإسلامية: مادة الحلاج: مج ٨، ص ١٩.

فى هذا يعد رائداً للغزالي^{٢٣}

وهذا النظر الاستشراقى يصدر عن وعى لفلسفة العقيدة المسيحية، وهى تساوق ما بين البنية الأتومية اللاهوتية والفلسفة اليونانية القديمة.

(٤)

وإذا كانت الروية الاستشراقية ومعطياتها الفكرية تحمل مكونات ذاتية لبواعث عقائدية وسياسية وشعبوية، ومثل هذه المؤثرات المنهجية تصور طبيعة الصراع الحضارى بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى فى اتجاهاتها الفكرية والعقائدية.

فقد كان للعقل الإسلامى المعاصر سنته ومنهاجه فى النظر إلى أصوله التراثية، وممثل مصادره الثقافية، واستكناه أسرار مذاهبه العقلية والروحانية.

ومن ثم كان الاتجاه إلى دراسة البناييع الأولى للفكر الإسلامى، يمثل تأصيلاً لفلسفته التراثية، فيها يحقق الفكر المحدث ذاته الحضارية، وينقض ما يثيره خصومه من شبهات تمس عقيدته وفكره، فآثر الرحلة إلى مصادر كنوزه، وأكب النظر فى المذاهب الإسلامية من سلفية وكلامية وفلسفية وصوفية. وقد أدرك فى رحلة بحمه الدعوى عن ضالته الشاذنة، حكيم الصوفية فى القرن الثالث الهجرى، وهو يطوى البيد طى - وإذا به يسر بنظريته فى المعرفة ويشير من قضايا الجدل الفكرى ما يشاكل عصره وبمائل زمانه.

فعرف المفكر الإسلامى المعاصر فى الحكيم المتأله شهيد العرفانية الثاقبة، وإشارات شعشعته اللامعة، ذلك أن الشخصية الحضارية فى سفرها الوجودى، تعرف أشكال التناسخ الفكرى والحضارى، فى تواتره وديموميته، لتفر من رق العدمية إلى روح وجودها، وعين التجوهر فى الوجود الخلاجى يتبوار فى آلام نهايته وأحزان مأساته، فهى تكسبه طبيعة ملحمية كرمز للخلاص والتطهير.

وقد تبوأ الخلاج منزلته فى الثقافة الإسلامية المعاصرة، وحل فى ثمار أمصارها

^{٢٣} ماسينيون: المصدر نفسه: ن. ص.

الفارسية والتركية والهندية " بوصفه نموذجاً عظيماً للمفكر والشاعر والشهيد"^{٢٤}.

وهو يصور صلة الشخصية الإبداعية بالبيئة الاجتماعية، فأخصب التجربة الفنية فى فنون الأدب الإسلامى المعاصر، وغدا مجال وحى لاستقطاب أوابد الرمزية التراثية وفرائدها، فى محمولاتها الأسطورية والجمالية. فصنف فى شرح أسراره وأحواله والانتصار لمذهبه الفكرى وميثاقه الروحى.

(٥)

أما فى الثقافة العربية المعاصرة، فقد حل طيف الشخصية الحلاجية لدى طائفة من المفكرين والأدباء. عرف عندهم فى سيرته وآثاره، ومنهجه الصوفى وأثره فى نظرية المعرفة الإسلامية.

وهذه الطائفة المعاصرة على فريقين: أحدهما تاريخى نقدى، والأخر إبداعى فنى. وأهل النهج التاريخى يختصمون حول مذهبه وفكره، ولكل وجهته فى النظر إلى سيرته وآثاره. وتتخذ الطبقة الإبداعية منه قرباناً فكرياً تأكله طيور القهر، وجوارح السلطة الجائرة، فى استبطانية لفلسفة التعادل ما بين الرمز التراثى والرمز المعاصر.

ومن ثم كان التراث الحلاجى غذاء لحدقة الاستبصار النقدى وإشراقية الإلهام الفنى. وما سطره الصراع المعاصر فى تصنيفه وإبداعه إنما يصور قضايا الصراع النهجى فى التراث العربى، وآثار الإغتراب الوجودى فى الشخصية الإبداعية.

وفى مجال التأليف تصنف الآثار المعاصرة فى أشكال ثلاثة ما بين مصنف، وإشارة^{٢٥}

^{٢٤} كامل مصطفى الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص ٩٦.

^{٢٥} من الإشارات التاريخية والفكرية والأدبية فى المصنفات المعاصرة، والتى تحمل رؤية جديدة فى دراسة الشخصية الحلاجية:

- أ- أحمد أمين: ظهر الإسلام: ج٢، ص ٦٤-٧٨.
- ب- حسن إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام السياسى: ج٣، ص ٢٢٤-٢٢٩.
- ج- خير الدين الزركلى. الأعلام: ج٢: ص ٢٨٥.
- د- زكى مبارك. التصوف فى الأدب والأخلاق: ج١، ص ٢١١-٢١٩.

ومن أبرز هذه المصنفات ثلاثة: أولها: فى سيرته الصوفية، وثانيها: فى تراثه الأدبى وشرح ديوانه، وثالثها: فى فكره الثورى وطبيعته الروحية.

أولاً: الحلاج فك سيرته الصوفية:

صنف طه عبد الباقى سرور كتابه "الحلاج شهيد التصوف الإسلامى" وهو من بواكير التصنيف العربى المعاصر فى السيرة الحلاجية، وقد افتقر صاحبه الطبيعة المنهجية، والرؤية النقدية الثاقبة، التى تكشف عن الأغوار الغائبة والمرايا المحجوبة فى المحمول التراثى.

هـ - زكى نجيب محمود. تحديد الفكر العربى : ص ١٢٨ ، ١٥٦ .

و - شوقى زنيف. العصر العباسى الثانى: ص ٤٧٧-٤٨٢ .

ز - عبد الحكيم حسان. التصوف فى الشعر العربى: ص ٣٣٨-٣٩٤ .

ح - عبد الرحمن بدوى: الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى: ص ٦٥-١٤٠ .

ط - عثمان أمين: الجوانية: ص ٢٧١ .

ي - كامل مصطفى الشيبى- الصلة بين التصوف والتشيع: ص ٣٢٧-٤٨٢ .

ك - محمد جلال شرف. التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد: ٢١٩-٢٧٨ .

ل - محمد جلال شرف. دراسات فى التصوف الإسلامى: ص ٣٢٧-٤٤٢ .

م - محمد جلال شرف. سيكلوجية الحياة الروحية: ص ٢٢٣-٣١٦ .

ن - محمد كرد على. الإسلام والحضارة العربية: ج٢؛ ص ٧٥ .

س - محمد كمال جعفر. التراث الصوفى لسهل التسزى: ج١؛ ص ٦٤-٦٦ .

ع - محمود ابو الفيض المنوفى. جمهرة الأولياء: ج٢، ص ١٦٤-١٧٣ .

ف - محمود قاسم. دراسات فى الفلسفة الإسلامية: ص ٢٢٧-٢٦٣ .

^{٢٦} أما المقالات التى تناولت الفكر الحلاجى ، فمن أشهرها:

أ - أبو العلا عفيفى. من أين استقى ابن عربى فلسفته الصوفية؟ (م. كلية الآداب القاهرة) مج ١ ،

ع ١٤ ص ٣-٤٥ .

ب - محمد غلاب. الحلاج: (م. الأزهر) ، ع ٣١ ، ص ٨٤١-٨٤٨ .

ج - محمود قاسم. الحلاج والقراطة وماسينيون: (ح. دار العلوم)؛ ع ٣٤ ، ص ١-٢٤ .

وهو يصور تجربة ذاتية تجمع ما بين الأصداف والآلئ، كحاطب ليل لا يحقق الثريا من الزهرة، ولا يثقف صنعته ويجودها، لتبدو فى عقد فريد أو درة يتيمة، ورجع ذلك يمثل فى تصويره لتجربته حين يقول: "ولقد فتنت بسيرة الحلاج كما فتن بها غيرى، وصاحبته طويلاً فى تقلباته ومعارجه، وناجيته وذهبت معه فى انطلاقاته، وتحسست مافى عواطفه وقلبه، وحاولت أن أدنو من شوقه ووجدته وثورته وتفكيره. وأن أجد الخط الروحى الخفى، الذى يربط ما بين المتناقضات التى تزخر بها الحياة رجل يذيه ويمرقه الوحد الملح العنيف، فينتلق فى الفلوات والمقابر والآفاق، مذهولاً مأخوذاً، حتى يتذوق نشوة رياضاته مقاماً من مقامات القرب".^{٢٧}

وهو يرى فى صاحبه - وقد شغف به حباً، وتساوق معه تجربة- رمزاً للثورة الروحية التى ترنو إلى تطهير المجتمع الإسلامى من آثار القهر السياسى، فهو "يطيل التأمل والتفكر فى واقع الأمة الإسلامية، فىرى انحرافها عن رسالتها وابتعادها عن عبادتها، فيطلق صيحة الثورة على الخلافة المنحرفة، وينشر الدعوة، ويعد العدة لإقامة حكومة الأقطاب الروحانيين، التى يموس أمرها الأولياء والأبدال، والتى تحيل الكون إلى محارِب للصلاة والتأمل، وذكر الله".^{٢٨}

هذه بغيته، وتلك طبيعة رؤيته التى نظرت إلى الشخصية الحلاجية من خلالها، وهو يعكس قضايا الصراع الروحى فى سيرة صاحبه، وقد تناثرت فى سفره هذا، إلا أن فيض الذاتية وما صاحبها من لزوميات يحن إلى تحقيقها، أصابه بعقم منهجى فى تمثله لسيرة غريبة، وطبيعة تثير الجدل فى وجودها، وفيما سطرت من آثار أدبية فكرية.

ولعل هذا المصنف يصور البنية النفسية للمتصوفة المعاصرين، أكثر من تصويره للسيرة الحلاجية.

^{٢٧} طه عبد الباقى سرور. الحلاج شهيد التصوف الإسلامى: ص ٤.

^{٢٨} طه عبد الباقى سرور. المصنذر نفسه: ص ٥.

ثانياً: الاتجاه الأدبي فك درس التراث الحلاجي:

عرف "الشيبي" أصول المنهج النقدي في دراسة الفكر الصوفي، فيما سطره عن صلة التصوف بالتشيع، ونظر في تراث الصوفية الأدبي، بحمقه ويشرح مشكله وغريبه، وكأني به - وقد استتبصر الطبيعة النقدية وعشق الجوانية الصوفية يصنف عن وعى، ويحقق عن التزام منهجى، لاتأوى إليه أسرار الذاتية إلا قليلا.

فهو قد حقق "ديوان الشبلى" صاحب الحلاج ومعاصره، ثم عرج على تراث الحلاج الشعرى، يجمعه من مصادره ومطانه، ويستأنس بالتجربة الإستشراقية فى التحقيق والتوثيق، فكانت صنعته للديوان أنموذج محاكاة يقتفى أثره فى التحقيق العلمى للتراث الأدبى.

وحين أتم "الشيبي" صنعته، أصدر الديوان مشروحاً وسماه "شرح ديوان الحلاج" واتخذ من بسمله الشرح وفتاحته، محورا تنبجس فيها قضايا الغدير الحلاجى. ثم نشر نصه مجرداً فى ديوان الحلاج، وهو يميز فيه بين الشعر الحلاجى والأشعار المنسوبة إليه.

ثالثاً: الثورة الروحية فك الفكر الحلاجي:

وضع محمد جلال شرف دراسة وحيزة، تحمل عنوان "الحلاج الشاعر الروحى فى الإسلام"، وقد تأثر فيها بشيخه أبى العلا عفيفى صاحب "التصوف الثورة الروحية فى الإسلام" وهى على اقتضاها تصور أصول الفكر الثورى فى التراث الصوفى من خلال الأنموذج الحلاجى.

وهذه الطبيعة الثورية تترأى له فى منصبه "التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد" و "سيكولوجية الحياة الروحية فى المسيحية والإسلام"، وحين يلمح أثر الفكر الثورى فى البناء اللغوى والإبداعى، نراه يتخذ من الأنموذج الحلاجى رمزاً للشطح الصوفى.^{٢٩}

^{٢٩} محمد جلال شرف. دراسات فى التصوف الإسلامى: ص ٣٢٧-٤٤٢.

تلك هي اتجاهات التصنيف العربى المعاصر فى القضية الحلاجية، ما بين السيرة والأدب والفكر.

أما الطبقة الإبداعية فى الأدب العربى المعاصر، فقد اتخذت من الشخصية الحلاجية رمزاً ثورياً تطهيرياً فى فنونها الأدبية، وهذه الغايتية الفكرية من اللزوميات المتحوهرة فى حدقة "أدونيس" الشاعر وهو يصل ما بين تحرره الجمعى والإبداعى فى فلسفة الحرية المعاصرة. فيقول:

"كيف أتحمر من سيادة الأحنبى؟ كيف أوفق بين التراث والتجاوز؟ كيف أوجد بين الحلاج ولينين؟".

هذه فيما يجيل إلى، أهم الأسئلة التى تشغل الشاعر العربى المعاصر.

السؤال الأول: يطرح مشكلة الاستعمار. والسؤال الثانى: يكشف عن مشكلة العلاقة بين الإبداع والتراث. ويكشف السؤال الثالث: عن كيفية التوحيد بين الثورة كفكر يغير، والثورة كنظام يبنى؟^{٣٠}.

فلكانت الرمز التراثى فى الشعر العربى المعاصر، يمثل واسطة العقد للفعل الثورى فى فلسفة الحرية.

وتتشكل الرؤية الفنية للرمز الحلاجى فى أدبنا المعاصر بين القصيدة كأنموذج للتصوير التراثى، والفن المسرحى والروائى. بما يحمل من دلالات فكرية وحضارية. فالشاعر العراقى "عبد الوهاب البياتى" يصور آلام غربته من خلال قصيدته "عذاب الحلاج" وقد نشرت عام ١٩٦٩.^{٣١} وهو يرتل أنشودته على نسق نغمى محورى بين: المريد، وفلسفة الكلمة، وتأوه الصلب وعذابات النهاية القربانية، وتلك هى أقانيم الحرية فى الفكر الثورى، منذ أن عرف الإنسان سر الكلمة وآلام أمانتها.

^{٣٠} أدونيس. الشاعر وثلاثة مواقف بإزاء الحرية (م. الأدب الإفريقى الآسيوى). مج ١؛ ٢٤-١٣ ص

١١٩.

^{٣١} عبد الوهاب البياتى. عذاب الحلاج. (م. الأدب الإفريقى الآسيوى): مج ١؛ ١٥٤ ص ٩٢-٩٣.

أما أثر الوهج الخلاجي في الفن المسرحي والروائي، فيبدو في المسرح الشعري المصري عند "صلاح عبد الصبور" في "مأساة الحلاج" التي نشرها عام ١٩٦٥.

وفي المسرح النثري التونسي عند "عز الدين المدني" وقد أبدع مسرحيته عن السيرة الخلاجية وهو يعرض فيها لقضايا الإنسان المعاصر من خلال رؤيته التراثية.

وفي الفن الروائي ألف "ميشال فريد غريب" روايته "الحلاج" أو "وضوء الدم" ونشرها في بيروت عام ١٩٦٨.

والتطور التاريخي لأشكال التعبير الفني في الرمزية الخلاجية، يكشف عن غربة الأديب العربي في بيئته، وقد حملت بأسرار الصراع الفكري والعقائدي في المجتمع العربي المعاصر. "فصلاح عبد الصبور" يتجاوز القيد التاريخي والمأثور التراثي ليخلق في مسرحيته "تعادلية الزمن الحضاري" فهو يرى في تراثه المأساة الخلاجية، ويصير في عصره آلام الإخوان المسلمين، بين خطيئة الساسة ومعصية الفقهاء.

فالحدث التراثي يحمل قضايا المعاصرة حملاً تشاكلياً وتعادلياً.

ولكأنه أبصر بعيني زرقاء اليمامة، أشباح النكسة الحزيرانية، التي أصابت الشخصية الإبداعية، في اغترابها الوجودي، وصراعها الفكري.

ومن ثم كانت هذه الآثار الإبداعية لأدب النكسة، مرآة للقلق والتمرد، وقد اتخذت من الرمز التراثي إقليداً للفكر الثوري في وصلها بين الشعر والثورة، أو البناء الوظيفي للفن القولي، لتحقيق فلسفة الالتزام عند الشعراء المعاصرين.

ذلك "أن الثورة فعل برؤيا، والشعر رؤيا بفعل. والشاعر تاجر بالطبيعة".^{٣٢}

ثالثاً: منهج البحث ومصادره:

اختلف في ماهية الأدب وطبيعته وغائته، إلا أن المفهوم التراثي لفن الأدب في

^{٣٢} أدونيس. المصدر السابق: ص ١٢٢

القرن الثالث الهجرى يلتقى ومفهوم الثقافة فى حياتنا الحضارية المعاصرة.
فالأدب هو فن الإبداع القولى، أما التراث فيتمثل فى العطاء الفنى والفكرى
للشخصية الإبداعية.

ومن ثم يصبح المنهج التكاملى من اللزيمات التى لاتفارق العقل المعاصر فى رؤيته
للتراث الأدبى فى إبداعيته ونقديته.

وحين اتخذت لقضية بحثى عنوان " التراث الأدبى للحلاج الصوفى طبيعته الإبداعية
وظواهره النقدية"؛ عرفت حتمية النظر فى أطر ثلاثة: المبدع، والأثر الإبداعى، والموقف
النقدى. ومن خلال ذلك كان تأليفى بين الشخصية وآثارها التراثية.

فصنف فى باين، واشتق عن كل منها فصلا، وهذه الثنائية تحمل دلالة حوارية،
تصور صلة الأثر بصاحبه لحظة مناجاته.

- فى الباب الأول: عرضت للشخصية الحلاجية والظواهر التراثية لبيان صلة الشخصية
بالتراث من جهة، والإشارة إلى أبرز الظواهر اللغوية والفنية التى يحملها هذا الشكل
التعبيرى.

- وفى الباب الثانى: قصدت الإفصاح عن نظرية المعرفة الأدبية فى طبيعتها وفنونها،
فنشأ الفصل الأول لتوثيق مصادر هذه النظرية توثيقاً وراقياً، ثم خصص الفصل
الثانى للفنون والقضايا التى تصورها نظرية المعرفة الأدبية.

- وقد لزمته منهجاً نقدياً فى تصوير قضايا النظرية وعلومها يعتمد على أصول منها:

١- فلسفة البنية العنوانية: بين المآثور التراثى والتماثل العنوانى.

٢- الشواهد التراثية الباقية: وتمثل فى مابقى من آثار الحلاج الأدبية.

٣- المذهب الحلاجى والمعاصرة، وصلته بالفكر الفلسفى والنقدى فى عصره.

٤- أثر المذهب الحلاجى فى أتباعه من أعلام الصوفية، ومن بينهم:

المحويرى، وابن عربى، وابن سبعين، والسهورردى الإشراقى.

ثم ذيلته بالمصادر والمطان التي عولت عليها. ومصادري يغلب عليها الطابع المذهبي في اتجاهاتها التاريخية والفكرية والأدبية، وجلها يدور حول الجرح والتعديل أو النقص والانتصار.

وتصنف هذه المصادر في:

مصادر فلسفية وأخرى سلفية وثالثة باطنية وتبلغ غايتها في دائرة الينايع الصوفية.

- ولكل صنف منها طبيعته المنهجية ونزعته الفكرية والروحية.

الباب الأول

الشخصية الخلقية والطواهر التراثية

الفصل الأول: الشخصية والتراث .

الفصل الثاني: الظواهر التراثية من الوجهة الإبداعية والنقدية .

الفصل الأول

الشخصية والتراث

- أولاً: محاور الشخصية الإبداعية .
- ثانياً: الصلة التراثية وتطور الشخصية.
- ثالثاً: مصادر التراث الحلاجي .

أولاً: محاور الشخصية الإبداعية .

من الظواهر الفكرية التى عرفت فى الثقافة الإسلامية، واتسمت بها الشخصية الحضارية ظاهرة "وحدة المعرفة" فى منهاجها وطبيعة عطائها ولزومياتها الإبداعية النقدية، فكان اليراع الإسلامى يصنف فى شتى معارف عصره العقلية والوجدانية، وتتصف ذاته المذهبية والفكرية، فهو لا ينفصم عن عقله الجمعى، ولا يرحل عن تفرده الذاتى.

ومن ثم يند "عديد من المفكرين عن تصنيف مثل الغزالي، فهو ليس متكلماً فقط، ولا أصولياً فقط، ولا منطقياً فقط، ولا فيلسوفاً فقط. ولا صوفياً فقط، بل هو كل ذلك فى نفس الوقت، وكان وحدة الحضارة وعلومها تظهر من خلال وحدة الفكر وثقافته"^١

وهذا النهاج التكاملى فى التصنيف الفكرى إنما يرد إلى بواعث اجتماعية وثقافية فى بنية الحضارة الإسلامية، ذلك أن دائرة الفكر الإبداعى فيها صادرة عن وحدة الوحى الإلهى المتمثلة فى النظم القرآنى، الذى لا يفادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها.

وهذه الشخصية الحضارية فى أنساقها التكاملية، وهى تحمل طبيعة إبداعية تصنف فى أصناف المعرفة الفلسفية وفنون المعرفة الأدبية، تدور حول محاور أربعة، فى فلسفتها لجوهر الحرية الإبداعية وهى: المحور الاجتماعى والفكرى، والمذهبى، والحضارى.

المحور الاجتماعى، الفكرى، المذهبى، الحضارى:

تمثل صلة العقل الإبداعى بالبناء الاجتماعى فى تكامله النسقى عروة الوصل بين العقم والابتكار، فالعبقرية الإبداعية مرآة غريبة تصور المحمول الجمعى، وما يكنه من جذب وإحصاب، ولكأن المبدع يحمل تأويل الرؤيا اليوسفية، كنبوءة حضارية يبنى فيها تطهير الجمع وصفاتية الغير، يحمل شهياً مقدسة، يصطللى بلظاها، ويرفعها قرباناً لعصره، فهى عنده أمانة جوانية يحفظ أسرارها ويرعى حقيقتها، وكأنى به وقد تكهن فى معبدها

^١ حسن حنفى: التراث والتجديد: ص ٢٠٠.

أيد الدهر، وسدن لرمز غيبتها وقد فارق رغبة ناسوته ورهبته.

هذه الطبيعة الإبداعية فى ديمومتها الابتكارية، تصور الأحداق الظاهرة لمجتمعها، فى تحرره وقهره، فى صراعه الطبقي واغترابه السياسى، فى ثورته وجموده، ولكأن البصيرة الإبداعية مرصد اطلاع فنى للظواهر القيمة والمعطيات الاجتماعية.

فالفكر الذى عرف غربته العيش يأوى إلى علم الصنعة، يتقى بصنعتة إصر مجتمع، حتى لتصبح عنده من لزوميات حكمته.

ومن ثم ذهب "أبو بكر الرازى" إلى القول بأنه "لا يصح علم الفلسفة ولا يسمى الإنسان العالم فيلسوفاً، إلا أن يصح له علم" "صناعة الكيمياء فيستغنى بذلك عن جميع الناس ويكون جميعهم محتاجاً إليه فى علمه وماله".^٢

وهذه البنية النفعية لعلم الصنعة فى التراث الفلسفى، إنما تصور الصلة الضدية بين الفكر وبيتته، وهى صلة قدرية متواترة فى التراث العربى، تترأى فيها إشارات الاغتراب النفسى والفكرى للشخصية الإبداعية. ولعل فى مقولة محالد بن يزيد بن معاوية وقد سئل عن علة انصرافه إلى طلب الصنعة، فقال: " ماأطلب بذلك إلا لأغنى أصحابى وإخوانى، إنى طمعت فى الخلافة فاختزلت دونى، فلم أجد منها عوضاً إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة، فلا أحوج أحداً عرفنى يوماً أو عرفته، إلى أن يقف بباب سلطان رغبة أو رهبة".^٣

هذه الغاية النفعية لعلم الصنعة عند أعلام فلاسفة الإسلام، تكشف أسرار تعلق الحلاج بمعرفته، وهذا الضوء المعرفى لم ينكره مؤرخو التاريخ المذهبى^٤ وإن اتخذوا منه ذريعة إلى القول بسحره وشعبذته. وجل المقاصد الرمزية فى التصانيف الحلاجية إنما يستنبطها صاحبها من معرفته الصنوعية. ذلك أن كتب فلاسفة الصنعة مبنية على الرمز

^٢ التديم. المصادر السابق: ص ٤١٧.

^٣ التديم. المصادر السابق: ص ٤١٦.

^٤ التديم. المصدر السابق: ص ٢٤١.

والإلغاز.^٥

وما عرف الشعراء التكسب بالشعر الذى لازمهم إلا لحاجتهم، وقد رحلوا فى طلب العطاء ينشدون مدائحهم، فإن أعرض المدوح عن أحدهم أصابته لعنة هجائه.

أما حال الصوفى فيمثل ردة حضارية، واغتراباً وجودياً فى مجتمع يألف الصراع الحسى ويتموج ما بين الرغبة والرغبة، حتى ليحدد "سعيد الحيرى" دلائل الاستواء فى ذلك، حين يقول "لايستوى الرجل حتى يستوى فى قلبه أربعة أشياء: المنع والعطاء والعز والذل"^٦

فأسس استواء الشخصية عند هذا الصوفى، إنما تعكس قضايا مجتمعه فى القرن الثالث الهجرى. أما حين يغلب القهر السياسى على هذا العصر ترى المرء إما حاملاً خشية على كتفه أو مستتراً بإزار تقيته، إما يعيش داخل ذاته أو يفارقه فى تمرده وثورته.

ومن ظواهر الالتزام الفكرى فى هذا المجتمع الحضارى: ظاهرة الأنموذج التطهيرى، وهو يمثل ردة تراثية إلى عصر البطل الملحمى، فيه يلتقى الأتون الثورى بالخلاص التراجيدى.

ويمثل هذا الأنموذج الشاعر العباسى "دعبل الخزاعى ت ٢٤٦" فى قوله "لى خمسون سنة أحمل خشيتى على كتفى، أدور على من يصلبنى عليها، فما أحد من يفعل ذلك"^٧ وتراه يهجو المعتصم العباسى هجاء يسلب عنه كل مكرمة، وكأن قصيدته براءة فكرية من سياسته وخلافته.^٨

هذا الاغتراب السياسى يبدو مائلاً فى تطور الشخصية الحلاجية بين الشعور تارة والثقية تارة أخرى، حتى ليرى فيه النديم جسوراً على السلاطين، مرتكباً للعظائم، يروم

^٥ النديم. المصدر السابق: ص ٤١٩.

^٦ ابن خلكان. وفيات الأعيان: مج ١٢ ص ٣٦٩.

^٧ ابن خلكان. المصدر نفسه: مج ٢ ص ٢٦٦.

^٨ السيوطى. تاريخ الخلفاء: ص ٥٢٢-٥٢٣.

إقلاب الدول.^٩ وحين تحمل عليه روح الأنموذج التطهيري، يرغب في الخلاص الذاتى، كرمز لبسمة القربان الثورى، وهذا الحال يشير إليه فى مناجاة نهايته بقوله: " وبحق قدمك على حدثى، وحق حدثى تحت ملابس قدمك، أن بررتنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها على، حيث غيت أغيارى عما كشفت لى من مطالع وجهك، وحرمت على غيرى ما أحت لى من النظر فى منكنات سرك، وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لديك وتقربا إليك. فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا، ولو سرت عنى ما سرت عنهم لما ابتليت بما ابتليت فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد.^{١٠}

وهذا البناء التطهيري - وقد رغب الحلاج فى تحقيقه حتى فى نهايته يحمل من الرمزية الثورية دقائق فعلها، وكأنه رأى تحت الرماد وميض جمر فأضرمه بأسرار مناجاته. فحين تقدم "أبو الحارث السيف فلطمه لطمه هشم أنفه وسال الدم على شبيهه. فصاح الشبلى ومزق ثوبه، وغشى على أبى الحسين الواسطى وعلى جماعة من الفقراء المشهورين. وكادت الفتنة تهيج، ففعل أصحاب الحرم ما فعلوا.^{١١}

وفى مناجاة له، وقد وقف على قبر أحمد بن حنبل مستقبلا القبلة يقول: "أسألك بجرمة هذه الترتب المقبولة والمراتب المسئولة، أن لاتردنى إلى بعد ما اختطفتنى منى، ولا ترينى نفسى بعد ما حجبها عنى، وأكثر أعدائى فى بلادك والقائمين لقتلى من عبادك".^{١٢}

وهذه الرواية الصوفية تحمل من دلالات التطهير الذاتى والجمعى، ما يجعل صاحبها يتخذ من الإمام السلفى أحمد بن حنبل فى زهده وورعه رمزا لصفائية جوانية، فإن حنبل أودى فى فتنة القول بخلق القرآن، والحلاج يتساوق مع طبيعته الفكرية والروحية

^٩ النديم. المصدر السابق: ص ٢٤١.

^{١٠} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٨.

^{١١} أخبار الحلاج. المصدر نفسه: ص ٨.

^{١٢} أخبار الحلاج. المصدر السابق. ص ١٧-١٨.

فى مقولته عن قدم الذات وأزلية الصفات، فلأنه رأى فى صاحبه معراجاً لفكره، ومعادلاً رمزياً لمكتون توهجه الإشراقى.

وهذا الإسقاط الفكرى يبدو فى مناجاته للذات العلية حين يقول:

"يا إله الآلهة، ويارب الأرباب ويا من لاتأخذ سنة ولانوم"، رد إلى نفسى لثلاً يفتن بى عبادك. ياهو أنا وأنا هو، لافرق بين أنيتى وهويتك إلا الحدث والقدم"^{١٣} ثم ينظر إلى تلميذه إبراهيم الحلوانى قائلاً: اما ترى أن ربى ضرب قدمه فى حدثى حتى أستهلك حدثى فى قدمه، لم يبق لى صفة إلا صفة القديم، ونطقى فى تلك الصفة. والخلق كلهم أحداث ينطقون عن حدث. ثم إذا نطقت عن القدم ينكرون على ويشهدون بكفرى ويسعون إلى قتلى. وهم بذلك معذورون، وبكل ما يفعلون بى مأجورون."^{١٤}

فالقضية التى يستمسك بها، ويقف عندها فى فلسفة الألوهية هى "القدم" فى الذات والصفات، وعنهما تصدر فلسفته فى التوحيد والتنزيه والمعرفة والكشف والتجلى. ومن نطق عن القدم أنكر علاقته بالحدث، ومن ألزم نفسه حقائق الربوبية ومعرفة طوالمها الإشراقية، رغب عن سياسة عصره التى تلج دائرة الفكر الخلقى، وتأنى عن جوهر التوحيد والأزلية.

وفى هذه الإشارة ما يحمل المرء على القول بعقيدته الإسماعيلية، ونظرية أهلها فى وراثية الإمامة، وما يدور حولها من قضايا وجودية وفلسفية تصور طبيعة مهاجهم الفكرى.

وفلسفة التطهير تصورها محاورة بين سعيد الزاهد لشيخه وقد أبصره يدخل جامع المنصور ويخطب قائلاً: "أيها الناس أسمعوا منى واحدة" فأجتمعا عليه خلق كثير، منهم محب ومنهم منكر. فقال: اعلمو أن الله تعالى أباح لكم دمسى فاقتلونى. فبكى بعض القوم. فتقدمت من بين الجماعة وقلت: يا شيخ كيف تقتل رجلاً يصلى ويصوم ويقرباً

^{١٣} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص ٢٠-٢١.

^{١٤} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص ٢١.

القرآن. فقال: يا شيخ المعنى الذى به تحقن الدماء حارج عن الصلاة والصوم وقراءة القرآن، فاقتلونى توجروا وأستريح. فبكى القوم وذهبت فتبعته إلى داره، وقلت: يا شيخ ما معنى هذا؟ قال: ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى".^{١٥}

وملامح هذا الخلاص يحملها شعره، وهو ينشد فى سوق بغداد:

ألا أبلغ أحبائى بأنى ركبت البحر وانكسر السفينة •
ففى دين الصليب يكون موتى ولا البطحاً أريد ولا المدينة^{١٦}.

وفى المحاكمة الحلاجية يتخذ الرجل من التقية المذهبية حجة يدفع بها حجج التأويل الفقهى بإحلال دمه، فعقيدته الإسلام، ومذهبه السنة، والقول بتفضيل العشرة المبشرين بالجنة، وله تصانيف فى علوم السنة، ثم يجهر بصوته قائلاً: "الله الله فى دمي"^{١٧}.

وفى مناقحة صلبه يقول: "إلهى أصبحت فى دار الغرائب، أنظر إلى العجائب. مولاي إنك تتودد إلى من يؤذيك، فكيف لاتتود إلى من يؤذى فيك"^{١٨}.

ومن ثم فالتطهير الفكرى فى الشخصية الحلاجية يعرف طورين، أحدهما قبل الصلب وفيه يحقق فلسفة الرؤيا الثورية لدعوته ويأخذ بتحرر دعبيل الخزاعى لذاته حتى يكون من يقول بكفره أحب إليه من القاتلين بولايته.^{١٩}

أما الطور الآخر فيصور آلام صليبه، ويتحوهر فيه انكسار البطل التراجيدى وردة مجتمعه، وقهر سلطته.

^{١٥} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٧٥.

^{١٦} -١- المصدر السابق: ص ٨١-٨٢.

ب- الحلاج. الديوان: ق ٤٨٠ ص ٦٠.

^{١٧} ابن باكويه. المصدر السابق: ص ١١.

^{١٨} أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة) ص ٦٧.

^{١٩} أخبار الحلاج. (المناجيات) ص ١٤-١٥.

فالحلاج يحقق غايته التطهيرية بالرويا تارة وبالفعل تارة أخرى، وما فلسفة الموت عنده إلا تطهير لحقيقة الذات، ومعرفة لأسرار المحجوب الوجودي.

فالشخصية الحلاجية حين تحمل روح الفكر الثوري، لم تخرج عن استوائها النفسى وهى لم تعرف ظواهر الانفصام الفكرى والإبداعى، بل هى وحدة نسقية تدور حول محمولات مذهبية وأسرار باطنية، وهو لم يسع نحو الموت ينال عطف العامة وخلود الذكر^{٢٠} "فأنى يشغله ذلك وهو من طبقة تحتص نفسها بالتفرد والتوحد، وطبقة الصفوة هذه فى مجتمعه الحضارى كانت تنظر إلى العوام نظرة لا رغبة فيها ولا رهبة، بل تراها تستهجن التقليد فى النهج الفقهى، حتى غدا أهله من الحشوية والظاهرية.

ومن ثم عرف فكره السياسى سيورته فى البيئية الثورية عند الزنج والقرامطة^{٢١} حتى أنه حين حمل إلى بغداد كان مشهوراً على جمل^{٢٢} . وعرف عند عامتها بالقرمطى^{٢٣} وهو يتخذ من حاجب الخليفة نصر القشورى عوناً له، ومريداً من مريديه^{٢٤} .

وحين يناظره "على بن عيسى" وقد أغلظ له فى الخطاب، نراه يتقدم إليه قائلاً: "قف حيث انتهيت، ولا تزدد عليه شيئاً، وإلا قلبت الأرض عليك"^{٢٥} . فيتهدد الوزير القاضى مناظرته، ويستعفى منه، ليلقى نهاية وآلامه على يد جيروت وزير آخر هو حامد بن العباس.

^{٢٠} عبد الحميد إبراهيم. جريمة قتل بين إليوت وعبد الصبور؛ (م. فصول): مج ٤٣، ٤٤ ع ١٩٧.

^{٢١} محمد كمال جعفر. من التراث الصوفى. ج ٤١ ص ٦٤-٦٦.

^{٢٢} ابن خلكان. المصدر السابق: مج ٢، ص ١٤٢.

^{٢٣} غريب القرطبي. صلة تاريخ الطبرى: ص ٨٣.

^{٢٤} ابن زنجي. المصدر السابق: ص ٣-٤.

^{٢٥} أ- ابن خلكان. المصدر السابق: مج ٢، ص ١٤٢.

ب- ابن زنجي. المصدر السابق: ص ٥.

ثانياً: الصلة التراثية وتطور الشخصية:

شغل التراث الحلاجي، وما يثيره من قضايا فكرية وفلسفية وعقائدية - علماء عصره، وفقهاء زمانه، يناظرهم فلا يملكون إلا تكفيره، وقد حكموا على أنفسهم بفتور الهمة، وضعف الحجة، كما أصبحت شخصيته الفريدة في أدب البيان والإعراب عن دعوته ومذهبه، تثير قلق السلطان وساسة خلافته.

ومثل هذه العوامل أثرت على طبيعة تراث صاحبها بين السيورة والانتشار من ناحية، والوضع والاتصال من ناحية أخرى.

ومن ثم يمكن تصنيف آثاره بين الوجود والعدم التاريخي في أصناف ثلاثة: آثار باقية، وأخرى دارسة، وثالثة محجوبة.

أولاً: الآثار الباقية:

أ- مصادرنا:

أ- المصادر التاريخية:

وهذه الدائرة التراثية وما تحمله من إشارات وفتوحات حلاجية، تبدو سماتها وملاحظاتها في مرآة تاريخية، لا تسفر عن طبيعتها، ولا تجلو ضباب غموضها. ذلك أن المؤرخ السلفي أكرم نفسه أصول منهج نقدي يبلغ حقيقته في الجرح والتعديل للشخصية الفكرية والإبداعية.

وقد حفظت أسماءها مصادر التراث الوراق، وعمدتها "فهرست" النديم. وصيرفي الوراقة العربية هذا لم ينصف الحلاج إنصافه لغيره ولم يرع آثاره حق رعايتها، وإن عرفت في الأمصار الإسلامية على عهده. فالقرن الخامس الهجري يمثل عصر تحديد وبعث للتراث الحلاجي في روايته وتحريره، وتناسخ مذهبه والردة إلى ولايته -

فالنديم ينتصر "لجابر بن حيان" فى توثيق نسبه وأصالة فكره^{٢٦} وينظر فى مصنفات الجاحظ نظراً نقدياً تاريخياً، وهذا النقد التاريخى للتراث الجاحظى فى تصوير: نوراق البغدادى، نلمحه فى نقده الباطنى "كتاب الأبل" وهو يقول عنه: "ليس من كلام الجاحظ ولا يقاربه"^{٢٧} ثم يعرج على وصف "كتاب الحيوان" وصفاً وراقياً^{٢٨} يسفر من خلاله عن لزوميات نقدية لأصول منهجه التاريخى.

أما حين يذكر المصنفات الحلاجية، فلا يرى فيها إلا رسوم آثار دارسة، لتراث ذهب ذهاب صاحبه. ومن ثم تغيض رؤيته النقدية، وقد خرج على سنته المنهجية وفارق لزوميات الاثنى عشرية^{٢٩} وشرط طبيعته الفكرية فى انفصامية منهاجه عن آثار الفعل التصنيفى. ولعل طقوس التقية المذهبية فى عصره تحمل إصر هذه القضية التراثية، فالرجل شيعى فى اعتقاده، معتزلى فى فكره.^{٣٠}

ب- المصادر الصوفية:

وفى مصادر الفكر الصوفى تلويحات نقدية إلى أفنان شجرة المعرفة الحلاجية، ذلك أن المؤرخ الصوفى يملك إقليد الحكمة فى فقه الإشارة، وما يكنه الرمز الباطنى من دغدغة جوانية ومتشابهات برانية، ومن قطوف التأريخ الصوفى التى تمثل معراجاً نقدياً لتصوير أنساق الوجود التراثى للفكر الحلاجى إشارات القشبرى والمجويرى، فالقشبرى يصف ديوان الحلاج بأنه "مجلدة حمراء، مربعة صغيرة..."^{٣١} ثم يقول برؤيته لـ "الصيهور" فى دار الحكمة السلمية.^{٣٢}

^{٢٦} النديم. الفهرست: ص ٤٢٠-٤٢٣.

^{٢٧} النديم. المصدر السابق: ص ٢٠٩.

^{٢٨} النديم. المصدر السابق: ص ٢١٠.

^{٢٩} النديم. المصدر السابق: ص ٣.

^{٣٠} ياقوت الحموى. معجم الأديباء: ج ١٨؛ ص ١٧.

^{٣١} القشبرى. الرسالة القشبرية: ص ١٨٤.

^{٣٢} القشبرى. المصدر نفسه: ن.ص.

وهذه الإشارات القشيرية تحمل دلالة تاريخية على انتشار التراث الحلاجي فى القرن الخامس الهجرى، وقيام أعلام المتصوفة على بعثه من سراديب تقيته وسرته، وفيها وصف وراقى ونقد ظاهرى وباطنى للمحمول الأدبى.

وفى هذا العصر كذلك يضطلع "المجوبرى" بالذب عن صاحبه، ويتصر لسيرته وفكره. فهو عنده "مستغرق المعنى، ومستهلك الدعوى..."^{٣٣} عزيز على قلبه، ويصنف فى سيرته منهاجه، ويشرح كلامه ويحتج له بالدلائل والبراهين فى مصنف آخر.^{٣٤}

وحين يأوى إلى الكشف عن أسرار تصانيفه، يسطر غيث يراعه مقولة نقدية تتجهر فيها الطبيعة الإبداعية للشخصية الصوفية فى أنساقها النفسية والتعبيرية وهى تسفر عن ذلك فى قوله: "وله تصانيف زاهرة، ورموز وكلام مهذب فى الأصول والفروع... ورأيت له خمسين تصنيفاً فى بغداد ونواحيها، وبعضها فى خوزستان وفارس وخراسان، ووجدتها جميعاً - كما هو الحال فى بداية أمر المريدين - أقوالاً: بعضها أقوى، وبعضها أضعف، وبعضها أسهل، وبعضها أشنع، وحين يكون لإنسان دليل وبرهان من الحق، وتواتيه العبارة بقوة الحال، ويعينه الفضل، يصير الكلام معلقاً خاصة وأن المعبر يقرب فى عبارته، وعند إذ تزداد نفرة الأوهام من سماعه، ويعجز العقل عن إدراكه.

ومن ثم يقولون: إن هذا الكلام عال، فينكره فهيق عن جهل، ويقره فرييق بالجهل، ويكون إنكارهم كإقرارهم. ولكن حين يراه المحققون وأهل البصيرة لايتعلقون بالعبارة ولاينشغلون بالغرابة، ويفرغون من ذمه ومدحه، ويستريحون من إنكاره وإقراره"^{٣٥}

فالمقولة المجوبرية تمثل تصويراً نقدياً للتراث الحلاجي فى ظاهره وباطنه، فى

^{٣٣} المجوبرى. المصدر السابق: ج١، ص ٣٦١.

^{٣٤} المجوبرى. المصدر السابق: ج١، ص ٣٦٤.

^{٣٥} المجوبرى. المصدر السابق: ج١، ص ٢٦٢.

مصادره ومظانه، وبيئات انتشاره ومواطن دعوته، وهى تشير إلى فنونه وطبيعته الإبداعية. وهذه الرؤية النقدية تميظ اللثام عن كيمياء اللغة الصوفية، وروح تجوهرها النفسى والباطنى.

أ- تصنيفها التاريخي وصلته بتطور الشخصية الفكرية:

الأثر الإبداعى دلالة وجودية على صاحبه، وهو من شواهد التوثيق التاريخى لتطور الشخصية الإبداعية فى بنيتها المدركة والغائبة، وحقيقتها البرانية والجوانية. وحين يجوب المرء فى جوائب تراثنا التاريخى والفكرى - وقد أمعن نظره، وثقف بصره وبصيرته، وعرف من حوارج عصره - باحثاً عن بدء شأن هذا الرجل وحقيقه نهايته، لفضل ضللاً مبيئاً، وقد قطع فلوات نائيات، وهو يمشى مكبا على وجهه، غريباً بين أثار نقائضية، وأخبار ليس لصاحبها إلا النقل والرواية.

وفى ديمومة الصراع الفكرى والمذهبى، وتدت معالم السيرة الحلاجية، وضاعت أسانيدنا العقلية والعقلية، واختلف فى أمرها أيماء اختلاف، إلا أن مأساة نهايتها غدت غديراً للنظر، وينوعاً للتصنيف، وقرباناً للسلطة والسلطان.

فالمصادر التاريخية وهى تصدر فى روايتها عن ميل مذهبى وهوى عقائدى، تبعث على الشك فى أصالتها المنهجية، وستتها الإخبارية، وغائيتها النقدية.

ومن ثم كانت الآثار الحلاجية من لزوميات التأريخ لسيرة صاحبها الإبداعية والفكرية، إلا أن آثار العبث التاريخى وعقم منهجيته، وبواعث القهر السياسى وعدميته، والصراع المذهبى وطبيعته، جعلت من التراث الحلاجى أثراً بعد عين، فضاعت معالمه، وهدمت أركانه وقواعده، وحرقت أسفاره وصحائفه، فلم يبق منه إلا الرسم والطلل، بين اختيار لعنوان مأثور، ومثل سائر، وحكمة صوفية، وعبارة سطحية اختلف حولها.

ومثل هذه الآثار الباقية، حفظتها عيون تراثنا، لعلها منهجية فى نقض الفكر الحلاجى أو الانتصار له.

وحين تراءى للمرء هذه الصورة التاريخية والأدبية، وماتشوره من قضايا الجدل حول تطور الشخصية الإبداعية والفكرية، فإنه يسرى بذاته متأملاً لأسرار الدلالة الخيرية والفنية، وقد جمع بينهما فى منطق النقدى لفقهِ روح العصر وحضارته. وعبر الرؤية الجمعية بين الفن الأدبى والرمز التاريخى تتشكل الأنساق البنائية للشخصية الحلاجية فى معارج تطورها الفكرى والإبداعى فى أطوار أربعة: سلفية وكلامية، وفلسفية، وصوفية.

وهذه الأنساق التطورية تمثل مرآة غريبة لجوهر الحمل التراثى، فى تصويرها لطبيعة الشخصية الحلاجية ونظرية المعرفة عند صاحبها.

١- الطور السلفى:

من البواعث التى تثير القول فى سلفية الحلاج وتسننه، وأنها تمثل الطور الأول لبداء أمره: قضايا بيئية، وأخرى فكرية.

فقد ولد فى بيئة "البيضاء" السنية، وعرف فيها أعلام الفقهاء والمحدثين؛ وهى من الأمصار الأولى للفتح الإسلامى.^{٣٦} وفى هذا الطور المبكر ثقف العلوم القرآنية والحديثية، وفقه دقائق مذاهب عصره الفقيهية ومدارسه اللغوية. وحين تم له ذلك رحل إلى "تستر" - وهى بيئة شيعية - ليلتقى فيها بشيخه الروحى "سهل بن عبد الله التستري".^{٣٧}

وفى أخبار محتته تتردد أصداء سلفيته، فهو يحتج أمام قضاته بأثر من آثار الحسن البصرى، ويتخذ من "إخلاص" البصرى هذا مصدر حجته وبرهان مناظرته على ماذهب إليه فى فلسفة الحج، وصلته الشريعة بالحقيقة.^{٣٨} فما الحسن البصرى إلا

^{٣٦} ياقوت الحموى. معجم البلدان: مج ٤١ ص ٣٣٥.

^{٣٧} ابن بطوطة. رحلة ابن بطوطة: ص ١٨٨.

^{٣٨} أ- ابن الأثير. الكامل: مج ٨ ص ١٢٨.

ب- ابن الجوزى. المنتظم: ج ٦، ص ١٦٣.

ج- ابن زنجى. ذكر مقتل الحلاج (الأصول الأربعة: ١)، ص ١٠.

أتمودج روحى لجوهر الفكر السلفى فى المنطق الحلاجى، وهو حامل لمعراج ورعه وصفائيته، حتى ليغدو هذا الرجل من أعلام المتصوفة، وتعرف منزلته فى الطبقات الصوفية.^{٣٩}

وحين يبصر الحلاج نهايته، وقد اقتربت على أيدي فقهاء محاكمته، يجهر ببلاغ تسننه، وهو يشير عليهم بالألا يتأولوا عليه ما يبيح دمه، فعقيدته الإسلام ومذهبه السنة وتفضيل العشرة المبشرين بالجنة، ثم يعرج على ذكر آثاره فى علوم السنة قاتلاً: "ولى كتب فى السنة، موجودة فى الوراقين."^{٤٠}

ومن سمات التسنن الزهدى فى سيرته: "أنه كان ينوى فى أول رمضان ويفطر يوم العيد، وكان يحتم القرآن كل ليلة فى ركعتين، وكل يوم فى مائتى ركعة، وكان يلبس السواد يوم العيد ويقول: هذا لباس من يرد عليه عمله."^{٤١}

ويرى فيه "ابن سريج" حافظاً للقرآن عالمأبه، ماهراً فى الفقه، عالماً بالحديث والأخبار والسنن، صائماً الدهر، قائماً الليل، يعظ ويبكي.^{٤٢}

وفى نهاية طوره السلفى، يتحرر من رق المذهبية، وقد سير أغوار مذاهب عصره الفقهية ليتحقق فى ظاهر الشريعة، ويعتصم بعروتها الوثقى، منكراً التقليد المذهبى وجموده، مجدداً فى المعرفة الفقهية. ويبدو ذلك جلياً فى قوله لتلميذه وخادمه الحلوانى: "ما مذهب بذهب أحد من الأئمة جملة، وإنما أخذت من كل مذهب إصبعه وأشدده، وأنا الآن على ذلك."^{٤٣}

فالرجل يدرك فلسفة الفقه الإسلامى، ويعرف مصادره وأصول أحكامه، وهذه

^{٣٩} عبد الرحمن بدوى. تاريخ التصوف الإسلامى.. ص ١٥٢-١٨٧.

^{٤٠} ابن زنجى. المصدر السابق: ص ١١.

^{٤١} أخبار الحلاج. (الناجيات): ص ٤٦.

^{٤٢} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص ١٠٦-١٠٧.

^{٤٣} أ- أخبار الحلاج. (الأصون الأربعة)، ص ٥٩.

ب- أخبار الحلاج. (الناجيات). ص ١٩.

المعرفة الفقهية يساوق صاحبها بينها وبين طبيعته المتحررة من رق الغيرية وقهر الجمعية.

ومن تصانيفه السلفية: " الناسخ والمنسوخ " .^{٤٤} وغيره من الآثار الدارسة فى العلوم القرآنية والحديثية والفقهية.

ومن ثم فالبنية التاريخية للسيرة الحلاجية وما تحمله من دلالات فكرية وإشارات مذهبية تبين عن سلفية صاحبها الأول، وبكورية تسنه.^{٤٥}

ب- الطور الكلامى:

تبدو سمات المعرفة الكلامية وقضايا الفكر الاعتزالي وصلتها بتطور الشخصية الحلاجية فى إشارات تاريخية وأخرى مذهبية، نراها مسطورة فى مصادر التراث العربى^{٤٦} وهى تحمل نهجاً نقضياً عند أعلام المعتزلة، وقد يرد سر ذلك إلى ردة الرجل عن التمهيد بأصولهم، التى فقه حقيقتها، وأدرك قيد العقل وحدّه فى النظر الوجودى وفلسفة الألوهية.

ومن ثم اختلف فيه المتكلمون، وذهب جلهم إلى القول بتكفيره وحلوليته، إلا أن قوماً من متكلمى السالمية بالبصرة "نسبوه إلى حقائق معانى الصوفية".^{٤٧}

والمعتزلة فى مراتهم العقلية، يرون فيه مخرقا محتالاً، وما نسب إليه من كرامات يمثل ضرباً من السحر والشعبذة^{٤٨} حتى ليناظره شيخهم أبو على الجبائى من خلال

^{٤٤} النديم. المصدر السابق: ص ٤٠.

^{٤٥} محمد جلال شرف. دراسات فى التصوف الإسلامى: ص ٣٥٥-٣٦٨.

^{٤٦} أ- ابن الجوزى . المنتظم: ج٦، ص ١٦٦.

ب- ابن العماد. شذرات الذهب: ج٢، ص ٢٥٥.

ج- الذهبى. العبر: ج٢، ص ١٤٠.

^{٤٧} البغدادى. الفرق بين الفرق: ص ١٥٧-١٥٨.

^{٤٨} القاضى عبد الجبار. المغنى: ج ١٥، ص ٢٧٠-٢٧٨.

منطقه العقلى.^{٤٩}

وهذه الروايات الاعتزالية فى تكفيره، تدور حول تجريح الرجل فى عقيدته وفكره، وهى تصوره فى مرآة أسطورية تقوم على منطق غيبى، لـ "يدعى كل علم، وكان صفراً من ذلك".^{٥٠}

وهذه المقولة الاعتزالية لاتلبث أن تسفر عن حقيقتها، إذا ما نظر إلى مآثراته العقلية وتراثه الجدلى، ونقضه لأصول مذهبهم ومناظرته لأعلامهم.

فالشبلى يشير إلى طبيعة العقلية حين يقول: "أنا والحلاج شىء واحد، فخلصنى جنونى، وأهلكه عقله".^{٥١} ورجل يهلكه عقله، ويحمر ذاته من الغيرة فى تفرد المنهبي وتوحده الفكرى، من الخطل أن يكون مشعبداً محتملاً. فهو ينقض أصولهم الخمسة، وينظرهم فى فلسفة الحرية، وطبيعة الجبر والاختيار.

ومن المقابسات التراثية التى تصور فلسفة الصراع الفكرى بين العقل الحلاجى والعقل الاعتزالى، مقولته لرجل من أصحاب "الجبانى" وهو يناظره فى الجبر والاختيار: "كما كان الله تعالى أوجد الأجسام بلا علة، كذلك أوجد صفاتها بلا علة، كما لا يملك العبد أصل فعله، كذلك لا يملك فعله".^{٥٢}

ومن مصنفاته فى نقض الأصول الفكرية لمذهبهم كتابه "العدل والتوحيد".^{٥٣}

ج- الطور الفلسفى:

ومن لزوميات المنهج النقدى فى التراث الأدبى البحث عن ينابيع الفيض الإبداعى واستبطان أصوله الجوانية ومصادره الفلسفية، ذلك أن الأثر الفنى يمثل

^{٤٩} المصدر نفسه: جـ ١٥، ص ٢٧٢.

^{٥٠} التديم. المصدر السابق: ص ٢٤١.

^{٥١} المحورى. المصدر السابق: جـ ١، ص ٣٦٣.

^{٥٢} أخبار الحلاج (الأصول الأربعة): ص ٥٧.

^{٥٣} كامل مصطفى الشيبى. شرح ديوان الحلاج: هـ ٥٥، ص ٦٨.

تحقيقاً للشخصية الإبداعية فى بنيتها الذاتية ومرآتها الحضارية.

والحلاج فى طوره الفلسفى يمثل بورة تجوهر عرفانى لصلة الوصل بين فلاسفة الإسلام والفكر الفلسفى فى التراث الحضارى القديم، ومشكلاته وقضاياه الطبيعية والرياضية والإلهية.

فقد تلقى أصول الفلسفة المشرقية عن أهلها، وأخذ أسرار علوم الأوائل من مصادرها، وهو لا يعرف لطبيعته مستقراً، يفتى فى الرحلة العلمية زادا، حتى لآراه مذكوراً فى الأمصار الفارسية والهندية والصينية، يصنف بلغاتهم، ويدعوهم إلى مذهب، حتى ذاع أمره، وانتشر فكره.^{٤٤}

أما التراث الفلسفى اليونانى فقد أدرك طبيعته ودرس أصوله التاريخية والنقدية على يد أقطاب المدارس الفلسفية فى الحضارة العباسية، وخاصة "الرازى" الذى فقه على يده الفلسفة اليونانية وأسرار العلوم الطبيعية.^{٥٥}

هذا الأثر اليونانى فى الفكر الحلاجى، جعل "ماسينيون" يتخذهُ أمودجاً لفلسفة العقيدة، فى مساوقته بين الظاهر والباطن. ويصور ذلك فى قوله: "وقد حاول الحلاج- بوصفه من أهل الجدل والوجد- أن يوفق بين الدين والفلسفة اليونانية على أساس من التجربة الصوفية؛ وهو فى هذا يعد رائداً للغزالي".^{٥٦} هذه الرؤية الماسينيونية تشير إلى توفيقية العقل الحلاجى بين قضايا ثلاث: التنزيل الإلهى، والقلب الصوفى، والعقل اليونانى.

ويبدو الطابع الفلسفى فى آثاره الأدبية والفكرية، فآرائه الشعرى يحمل طبيعة وجدان فلسفى، وتصويره الفنى يمثل معراجاً فلسفياً للدقائق الصور الوجودية ورقائق الهياكل الكونية، فلا ترى فى شعره إلا نسقاً ميتافيزيقياً، أو إشارة جوانية، أو رمزاً

^{٤٤} ابن باكويه. البداية والنهاية (الأصول الأربعة): ص ٣١-٣٢.

^{٥٥} سزكى. تاريخ التراث العربى: ج٢، ص ٤٦٠.

^{٥٦} ماسينيون. دائرة المعارف الإسلامية (مادة الحلاج): مج٨، ص ١٩.

إشراقيا.

وفى الشذرات الباقية من آثاره الأدبية فى النثر الفنى، تتجوهر عنده قضايا فلسفية عدة: فى فلسفة الحرف ونورائته، وأقداس الكلمة وينابيع أسرارها الأولى، وطبيعة النظم الفنى وصلته بالإبداع الكونى والإحكام الوجودى، لينشق عنه عطاء أدبى فى فنون وجودية وأدب للمعرفة وتأملات للنور الأزلى.

ومن ثم كان المحمول الإبداعى لفن القول الحلاجى يدور حول خاور فلسفية ثلاثة: الله، والكون، والإنسان.

وهذه الأطر المحورية يصورها المعجم الفلسفى لفنون التراث الحلاجى. أما تصانيفه الأخرى فتشير دلالات بنيتها العنوانية إلى طبيعتها الفلسفية، التى تتراءى فى مرآته التراثية. ومن شواهد ذلك هذا الحمل الفلسفى الذى يمثل فى مختاراته الباقية، ومنها:

- ١- "كتاب" كيف كان وكيف يكون.
- ٢- "كتاب" الكيفية والحقيقة.
- ٣- " الكيفية والمجاز.
- ٤- " لا كيف.
- ٥- " الوجود الأول.
- ٦- " الوجود الثانى.

د- الطور الصوفى:

يمثل النسق الصوفى الطور التامى لبنية الشخصية الحلاجية، وهو طور تتجوهر فيه حقائق الوجود، وتفر فيه الطبيعة الإنسانية من أسر عقلانيتها إلى كينونتها الجوانية وهويتها الوجدانية والروحانية. وقد أدركت روح حضارتها وأسرار مجتسعها، وعرفت من ألوان القهر الجمعى والاغتراب النفسى والفكرى، ما يعيها على الخلاص والتطهير؛ لتأوى إلى سيرة تكهفها، تعانق أوابد الوجود فى أغوار مسالكها الباطنة، وسرايب ممالكها البوتوبية.

وفى مصادر تراثنا التاريخى والفكرى إشارات عدة تشير إلى الطبيعة الصوفية للشخصية الحلاجية. وهذه الروايات التاريخية والإخبارية تصور تصوف الرجل من

خلال رؤية منهجية لصاحبها، تدفعه إليها بواعث مذهبية وسياسة وعقائدية.

وفى أخبار التصوف الحلاجي نقض وانتصار عند مورخى المذاهب الإسلامية عامة^{٥٨} والفكر الصوفي خاصة^{٥٩}، حتى لينهب "السلمي" إلى القول بأن "المشايع فى أمره مختلفون. رده أكثر المشايخ ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم فى التصوف، وقبله من جملتهم: أبو العباس بن عطاء، وأبو عبد الله محمد بن خفيف، وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصرى باذى، وأنشأوا عليه وصححواله حاله، وحكوا عنه كلامه، وجعلوه أحد الحققين، حتى قال محمد بن خفيف: الحسين بن منصور عالم ربانى"^{٦٠}.

^{٥٨} أ- ابن الأنير. الكامل: مج ٨، ص ١٢٦-١٢٩.

ب- ابن المحوزى. تليس أليس: ص ١٧١-١٧٢، ٣٨٦-٣٨٧.

المنتظم: ج ٦، ص ١٦١-١٦٢.

ج- ابن خلكان. وفيات الأعيان: مج ٢، ص ١٤٠-١٥٧.

د- ابن زعنى. ذكر مقتل الحلاج (الأصول الأربعة) ١، ص ٣-١٤.

هـ- البغدادي. تاريخ بغداد: مج ٨، ص ١١٢-١٤١.

و- النهي. العير: ج ٢، ص ١٣٨-١٤٤.

ز- النديم. المصدر السابق: ص ٢٤١.

^{٥٨} أ- البغدادي. الفرق بين الفرق: ص ١٥٧-١٥٨.

ب- القاضي عبد الجبار. المغنى: ج ١٥، ص ٢٧٠-٢٧٨.

^{٥٩} أ- ابن باكويه. البداية والنهاية (الأصول الأربعة): ص ٢٩-٤٧.

ب- ابن عربى. الرسائل (رسالة الانتصار): ج ٢، ص ١-١٩.

ج- أخبار الحلاج (الأصول الأربعة ١): ص ٥١-٨٦.

د- أخبار الحلاج (النتاجات): ص ٧-١٢٤.

هـ- الديلمى. عطف الألف المؤلف: ص ٢٥-٢٨.

و- السلمي. تاريخ الصوفية (الأصول الأربعة ٢): ص ١٧-٢٥.

ز- طبقات الصوفية: ص ٣٠٧-٣١١.

ح- ساسينيون. دائرة المعارف الإسلامية (مادة: الحلاج) مج ٨، ص ١٧-١٩.

خ- المحوزى. المصدر السابق: ج ١، ص ٣٦٠-٣٦٥.

السلمي. طبقات الصوفية: ص ٣٠٧-٣٠٨.

والسلمى هذا من أعلام الفكر الصوفى فى القرن الرابع الهجرى، يعرف للحلاج منزلته، فيضعه فى الطبقة الثالثة التى سلك فيها: الخواص والخراز والجمال والبرزاز، والوراق، والنساج.

ومنهج السلمى فى تصنيف الطبقات الصوفية يستند إلى وحدة زمانية وأخرى إبداعية فكرية. فالوحدة الزمانية تعكس فكر عصرها، وسمات أعلامه، أما الوحدة الإبداعية للشخصية الصوفية فتقوم على فلسفة الاختيار النقدى. فهو يذكر لكل واحد من كلامه وشمائله وسيرته ما يدل على طريقته وحاله وعلمه^{٦١}.

وتصور المختارات السلمية طبيعة التصوف الفلسفى فى الفكر الحلاجى فهو ينتمى عشرين ماثورا من شذرات تراث صاحبه، تتبوأر فيها فلسفة المنهجية^{٦٢} وهذه الماثورات القولية تدور حول قضايا ميتافيزيقية فى: فلسفة الألوهية والوجود والعدم، وماهية الحرية، وفلسفة العشق الإلهى.

ومن ثم فالحلاج يعرف عنهم معاصريه كحكيم متأله، وكقطب من أقطاب التصوف الفلسفى؛ وهذه الحكمة الصوفية يشير إليها فى قوله: "لعلى بن سهل" وقد تكلم فى المعرفة: يأسوقى تتكلم فى المعرفة وأنا حى، وبين الصحو والاصطلاح سبع مائه درجة، ماعرفتها ولا سمعتها.

وفى ماثورات نهايته من دلائل البيان على تصوفه الفلسفى، ووجدته العرفانى وقد أتخف بالكشف^{٦٣} واليقين على صليبه، وأباح دمه خلاصا لفكره، ورفع قربان حقيقة وجوده على هيكله.

وهذا البوح القدسى، جعل "الشبلى" يتقدم تحت الجذع مناخياً إياه بقوله: "ألم

^{٦١} السلمى. المصدر السابق: ص ٣.

^{٦٢} السلمى. المصدر السابق: ص ٣٠٨-٣١١.

^{٦٣} ابن باكويه. المصدر السابق: ص ٤٢.

نهك عن العالمين"^{٦٤}. ثم يتلقى عن صاحبه فى معراج نهايته حد التصوف، وقد سأله عن ماهيته - قائلاً له: "أهون مرقاة فيه ما ترى.."^{٦٥}

فالجواب الحلاجى يحمل قدس أقداس التطهير الروحى والصفاء الجوانسى.

ومن القضايا الفلسفية والغنوصية التى يثرها التصوف الحلاجى: الوحدة الشهودية، وحكمة الوجود، وفلسفة المعرفة...^{٦٦}

وفى تراثه الأدبى والفكرى تصوير لفلسفة التصوف واتجاهاتها النقدية والجمالية، وما تحمله من طبيعة رمزية وبنية اصطلاحية.

ثانياً: الآثار الكاوسية:

ومن الرسوم التراثية التى تغيب عن ذاكرة الوعى التاريخى، وتستتر فى دهاليز تقيتها عن مراد المورخين، هذه الآثار الحلاجية التى صنفها لشيخته فى الأمصار المشرقية، وهى تمثل نسقاً فكرياً فى التأريخ لأصول دعوته ومذهبه، مثلما تصور طوراً خفياً من أطوار سيرته.

فقد أشار ابنه "أحمد" إلى مصنفات صنعها أبوه لأتباعه فى بلاد فارس وخراسان وماوراء النهر وتركستان والهند والصين، وذكر أنها لم تقع إليه، إلا أن حملتها كانوا يكاتبون شيخهم حين فارقتهم وألقى عصاه فى بغداد.^{٦٧}

هذه الرواية التى يرويها "ابن باكويه الصوفى الشيرازى" ويعرج بسننها إلى أرومة حلاجية، تصور تقية مصدرها وسرته لفكر صلب صاحبه، واختلف حوله اختلافاً كثيراً.

وهذه المصنفات التى أملاها فى دار هجرته الفكرية والمذهبية، لاريب فى أنها

^{٦٤} ابن باكويه: المصدر السابق: ص ٣٥.

^{٦٥} ابن باكويه: المصدر السابق: ن.ص.

^{٦٦} محمد جلال شرف. دراسات فى التصوف الإسلامى: ص ٤٢٥-٤٤٢.

^{٦٧} ابن باكويه: المصدر السابق: ص ٣٦.

عرفت سنة السمرورة الإعلامية فى الأمصار المشرقية، بين الحواريين من أتباعه وغيرهم، وهى تحمل فكراً يبعث على التأمل، ويشير رياح الثورية وينفخ فى الرماد روح جُمُر، ويرعى نبت التحرر الوجودى، ويحفظ للفطرة قداسة ذاتها، حتى لاتضل فى بيداء الغريبة.

هذا الفكر الحلاجى لاشك فى أن أهل المشرق وهم سدنة تراث حضارى قديم - قد تلقوه عبر مرآة نقدية يُعرف من بينهم من ينقض ومن ينتصر؛ إلا أن الرواية الصوفية لاتشير إلا إلى أهل الانتصار من شيعته، الذين كانوا يخاطبونه بألقاب وكنى تحمل بين سويداتها حقيقة منزلة الشيخ عند مردييه.

فقد عرف فى الهند بـ "المغيث" وفى الصين وتركستان بـ "المقيت"، وفى خراسان بـ "المميز"، وفى فارس بـ "أبى عبد الله الزاهد" وفى الأهواز وخوزستان بـ "الشيخ حلاج الأسرار"، كما عرف فى بغداد بـ "المضطلم" وفى البصرة بـ "الحجر".^{٦٨} ورجل هذا شأنه عند أتباعه، لأبَد وأن يشور حوله خلاف وجدل، وأن يتناثر تراثه ويتناسخ، ويضل الراصد له ضلالاً مبيناً، فيعرف عند قوم ويحجب عن آخرين.

وأغلب الظن أن التصانيف الخمسين التى أبصرها "المجويرى" عند صوفية بغداد وخوزستان وفارس وخراسان فى القرن الخامس الهجرى،^{٦٩} إنما تمثل طرفاً من آثاره الدارسة، وربما اختص هذا الصنف التراثى من الأمالى الحلاجية، بفقده دعوته الإسماعيلية وأسرار فلسفته الصوفية، ورموزها الإشرافية.

ثالثاً: الآثار المحجوبة:

يستهل ابن عربى رسالة تصانيفه بقوله: "وأنا أبتدىء بذكر الكتب التى أودعتها، وليس بيدى اليوم، ولا بيد غيرى فيما أظن؛ فلانى ماطلعت لها على خير من ذلك الوقت إلى الآن، ثم أذكر الكتب التى بأيدى الناس اليوم، والتى بيدى وما خرجتْ إلى الناس

^{٦٨} ابن باكرية: المصدر السابق: ص ٣١-٣٢.

^{٦٩} المجويرى. المصدر السابق: ج ١، ص ٣١٣. ٤٤

لانتظارى فى إظهار ماعودنيه الحق، من صدق الخاطر الربانى، وهو الأمر الإلهى الذى عليه العمل عندنا"^{٧١}

فلكان ابن عربى "فى مقولته هذه يصنف الإبداع الصوفى فى أصناف ثلاثة: آثار باقية، ودارسة، ومحجوبة. وهو يعلق مكوناته المحجوبة بأمر إلهى فى قوله: "أما الكتب التى أمرنى الحق تعالى فى قلبى بوضعها، ولم يأمرنى إلى الآن بإخراجها إلى الناس، وبثها فى الخلق..."^{٧٢}

هذه الظاهرة الفريدة لمنهج التصنيف وطبيعته فى التراث الإسلامى، تتواتر عند حل أعلام الفكر الصوفى، وتمحور فلسفتها فى المذهب الحلاجى. و"ابن عربى" من أبرز أقطابه فى القرن السابع الهجرى، يصنف فى سيرة صاحبه وفكره سراجاً وهاجاً^{٧٣} وينتصر له بتأويله إشاراته ورموزه فى "رسالة الانتصار"،^{٧٣} مدركاً أرومة النسب المذهبى والفكرى بينه وبين شيخه - وقد حلت عليه أسفاره وكنوز حكمته، حين رحل تلامذة الحلاج إلى الأمصار المغربية إبان الدعوة المهدية، وقد فارقوا أرض الخطيئة البغدادية.

فابن عربى عرف آثار الحلاج الدارسة، واستبطن محجوبه التراثى، حين التقى بغدير فيضه الروحى والمذهبى. وصلة الوصل بين الرجلين متساقفة فى طبيعتها النفسية والمذهبية والمنهجية فكلاهما يحرر ذاته وفكره من الغيرية، وهما يلتقيان عند باطنية إسماعيلية، حاملة لنار رمزية مقدسة، تفيض ولا تغيض، لينتهي إلى فلسفة تكاملية للشخصية الإبداعية فى الحضارة الإسلامية.

^{٧١} ابن عربى. رسالة التصانيف (م. كلية الآداب - جامعة الإسكندرية): مج ٨، ص ١٩٤

^{٧٢} ابن عربى. المصادر السابق: مج ٨، ص ٢٠١.

^{٧٣} ابن عربى. المصادر السابق: مج ٨، ص ٢٩٧.

^{٧٤} ابن عربى الرسائل (رسالة الانتصار): ج ٢، ص ١٩-١.

ثالثاً- مصادر التراث الحلاجي:

1- المصادر التاريخية:

فى مصادر التراث العربى إشارات إلى طبيعة الفكر الحلاجى وسمات آثاره اللغوية والمنهجية، وهذه المصادر التاريخية تعكس صورة العصر الحضارى، كما تصور منهج التأريخ عند العرب فى الحضارة الإسلامية ولزومياته النقدية، وهو منهج يحمل مكونات الصراع الفكرى بين الفرق الإسلامية واتجاهاتها المذهبية والنقدية والسياسية.

وقد اضطلع بالتأريخ فى هذا العصر أعلام الفكر الملقى من الفقهاء والمحدثين، وكانت أحكامهم فى النقد التاريخى تمثل روح تجوهر مذهبهم النصى، وعين منهجهم النقدى فى الجرح والتعديل....

وقضية الصراع الفكرى والمذهبى فى القرن الثالث الهجرى مدركة لراصدها، وهو عصر حضارى عرف الشخصية الثورية وألوان القهر الاجتماعى، وحمل تيارات حضارية ظاهرة وباطنة.

ومن نماذج هذا الصراع الفكرى، ما ثار بين الصوفية والفقهاء، ولكل فريق منهجه وغائته المذهبية.

وحين يسطر الصراع الفقهى سيرة الحلاج الاجتماعى والفكرية فى عصره، إنما ينظر إليها بعين التزامه لفلسفة المعاصرة، وما تحمله من علل مذهبية وسياسية ومنهجية.

ومثل هذه المآثورات التاريخية حملها أتباع المذهب السلفى فى مروياتهم فى عصور شتى فيما بعد.

والإشارة إلى المصنفات الحلاجية فى التراث التاريخى عند الفقهاء والمحدثين، إنما ترمى إلى تحقيق روح منهجهم النقدى فى تجريح الشخصية الفكرية.

ففى رواية الخطيب البغدادى أن رجلاً من شيعة الحلاج وجد معه كتاب، "عنوانه: من الرحمن الرحيم، إلى فلان بن فلان، وحين سئل الحلاج عنه قال: هذا خطى وأنا

كتبته، فقالوا: كنت تدعى النبوة فصرت تدعى الربوبية؟ فقال: ما أدعى الربوبية، ولكن هذا عين الجمع عندنا، هل الكاتب إلا الله، وأنا واليد فيه آلة. فقيل: هل معك أحد؟ فقال: نعم، ابن عطاء وأبو محمد الجريري، وأبو بكر الشبلي^{٧٤}.

وعن مضمون التراث الحلاجي يقول الخطيب: "وكان في الكتب الموجودة عجائب من مكاتباته أصحابه النافذين إلى النواحي، وتوصيتهم بما يدعون الناس إليه، وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى، ومرتب إلى مرتبة، حتى يبلغوا الغاية القصوى. وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم"^{٧٥}.

وهذا المأثور التاريخي يكشف عن دلالات عدة في مقولة المؤرخ الفقيه البغدادي منها: أن غموض الرمز اللغوي في التراث الحلاجي استعصى على المؤرخ معرفته، كما أن وصفه لفقهاء المقامات الصوفية يشير إلى إنكاره لها، إلا أنه أُلحح إلى منهج إعلامي في الدعوة الصوفية، حين يساقون ما بين المنهج الصوفي والمنطق القلبي في الإعلام الصوفي.

وهذا التراث التاريخي يحمل المصادر العقائدية والروحية لتجريح الشخصية الفكرية، وهي ترنو إلى تبرير النهاية الحلاجية، وقد نسب إليها دعاوى: الألوهية والنبوة، وإسقاط الشعائر الدينية.

ومن الشذرات الحلاجية التي ترويه المصنفات التاريخية ما يذكره الذهبي في قوله: "وكان في كتبه أنه مفرق قوم نوح، ومهلك عاد وثمود."^{٧٦}

وهذه الرواية تحمل في طياتها المعنى السياسي للدعوى ألوهية الحلاج ونبوءته. وثمة رواية أخرى تفسر اتهامه بإسقاط الفرائض، تذهب إلى القول بأن الوزير حامد قد وجد له كتابا فيه، "أن المرء إذا عمل كذا وكذا من الجوع والصدقة ونحو ذلك أغناه ذلك عن

^{٧٤} البغدادي. تاريخ بغداد: مج ٨، ص ١٢٧.

^{٧٥} أ- ابن مسكويه. تحارب الأمم: مج ٥، ص ٧٩.

ب- البغدادي. المصادر السابق: مج ٨، ص ١٣٦.

^{٧٦} أ- ابن العماد. شذرات الذهب: ج ٢، ص ٢٥٥.

ب- الذهبي. العبر: ج ٢، ص ١٤١.

الصوم والصلاة والحج".^{٧٧}

ويحاول المؤرخ السلفى أن يقترب من أرومة المعاصرة فى نسب خبره وتواتر روايته فرواية ابن "زنجى" الكاتب العباسى، وقد شهد نهاية الحلاج ومحنته تحمل عند الفقهاء والمحدثين قدس الأقداس، وخاصة فيما يتصل بعقيدته ومذهبه.

يصف ابن "زنجى" كتاباً للحلاج فى إسقاط فريضة الحج فيقول: "حكى فيه أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه، أفرد فى بيته بناءً مربعاً لا يلحقه شئ من النجاسات، ولا يتطرقة أحد، فإذا حضرت أيام الحج، طاف حوله وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله، وجمع ثلاثين يتيماً وعمل لهم أسرى ما يمكنه من الطعام، وأحضرهم إلى ذلك البيت وقدم إليهم ذلك الطعام، وتولى خدمتهم بنفسه، فإذا فرغوا من أكلهم وغسل أيديهم، كسا كل واحد منهم قميصاً، ودفع إليه سبعة دراهم أو ثلاثة - الشك منى - فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج".^{٧٨}

وكما عرضت المصادر التاريخية لتجريح الشخصية الحلاجية من خلال مضمونها التراثى، فقد أشارت إلى وصف هذا التراث ورعاية شيعته له؛ فهذه المصنفات الحلاجية سطرت فى ورق صينى، وبعضها مكتوب بماء الذهب، مبطنة بالدباج والحريز، مجلدة بالأديم الجيد.^{٧٩}

وأعتقد أن التراث الحلاجى عرف منطق السيرورة فى عصره، فذاع وانتشر فى

^{٧٧} أ- ابن العماد: المصدر السابق: ج-٢، ص ٢٥٥.

ب- النهي. المصدر السابق: ج-٢، ص ١٤١.

^{٧٨} أ- ابن الأثير. الكامل: مج ٨، ص ١٢٨.

ب- ابن زنجى. ذكر مقتل الحلاج (الأصول الأربعة): ص ١٠.

ج- ابن مسكويه. المصدر السابق: ج-٥، ص ٨٠.

د- القرطبى عُريب. صلة تاريخ الطبرى: ص ٨٣.

^{٧٩} أ- ابن مسكويه. المصدر السابق: ج-٥، ص ٧٩.

ب- البغدادي: المصدر السابق: مج ٨، ص ١٣٥.

الأمصار الإسلامية، ولقى قبولاً وانتصاراً عند فريق، مثلما أنكر ونقض عند فريق آخر.

وهذا الأثر الفكري لرواج المصنفات الحلاجية، جعل الوراقين يعكفون على زحرفتها والإقبال على نسخها وتجويدها؛ ذلك أن الوراقة صنعة فكرية جمالية تأخذ من النفعية الاجتماعية بحظ يسير. ومخترفو الوراقة في هذا العصر الحضارى يمثلون طبقة الصفوة الفكرية، في اختيارهم لبضاعتهم الثقافية، ونقدتهم لما يعرض عليهم من تصنيف علمي؛ فكان هذه الطبقة لاتحمل هموم العيش بقدر حملها لهموم الفكر ومعاناة الإبداع العقلي والفنى.

والوراق في الحضارة الإسلامية، صيرفي بطبعه، يملك جوهر صناعته، وقد اختارها ليحرر الكلمة من أسر واقعها، ويخرجها من دائرة الكمون إلى دائرة الفعل والوجود... وربما كان من بين تلاميذة الحلاج من احترف صنعة الوراقة، فأمنع النظر في تثقيف تراث صاحبه، نشرأ لدعوته، وإعلاما لمذهبه الفقهي والسياسي والعقائدي.

وحين قبض على الحلاج، كانت نهاية تراثه في واقعه الجمعي، وإن حفظه أتباعه بين الستر والتقية كمحظورات تحرمها السلطة السياسية.

بصور الخطيب البغدادي قضية الحظر الفكري للتراث الحلاجي فيقول: "ولما حصل الحلاج في يد حامد، جد في طلب أصحابه، وأذكى العيون عليهم، وحصل في يده منهم: حيدرة، والسمرى، ومحمد بن على القناتى، والمعروف بأبى المغيث الهاشمي، واستتر المعروف بابن حماد وكبس منزله، وأخذت منه دفاتر كثيرة، وكذلك من منزل محمد بن على القناتى".^{٨١}

سجن الحلاج بضع سنين أحرق فيها تراثه، ولقى أتباعه ألواناً من القهر والعنت السياسي. وفي محاكمته يشير على قضائته بالنظر إلى مصنفاته في علوم السنة، وهي موجودة في الوراقين.^{٨١}

^{٨٠} ابن مسكويه. المصدر السابق: ج ٥، ص ٧٩.

^{٨١} البغدادي. المصدر السابق: مج ٨، ص ١٣٥.

وحين صلب وأرعى الليل سدوله على مأساته، عرف التراث الحلاجي سفر العدمية، ذهبت صحائف شيعته وأسفارهم فى الحاضرة العباسية، وحرم على الوراقين حملها، فقد "أحضر جماعة من الوراقين، وأحلفوا أن لا يبيعوا شيئاً من كتب الحلاج ولا يشتروها."^{٨٢} فالغاية التى سطر المؤرخ العربى فى ظلها سيرة الحلاج ومنزلته التراثية، إنما هى نابعة عن وعى سياسى؛ ذلك أنه ينشد ظل السلطة الزمانية، ويتغى مرضاتها. فمصادرنا التاريخية تمثل حملاً وثائقياً للسلطة السياسية فى عصرها، هى تنوء بأخبار الخلفاء والأمراء، فان ذكرت شخصية إبداعية أو فكرية اشتهر أمرها، إنما يكون هذا لعلة نقدية فى تجريحها وتعديلها.

٢- المصادر الصوفية:

من المصنفات التاريخية التى ألفها علماء التصنيف فى الثقافة العربية، التصنيف الطبقي. وهذه الظاهرة العلمية تمثل شكلاً من أشكال الذوق النقدى للشخصية الإبداعية، وتأريخاً لسيرتها الاجتماعية والفكرية، وقد تنسم بغلبة الطبيعة العلمية للشخصية وأثارها الفكرية على الطبيعة الذاتية لها، كصلتها بالبناء الاجتماعى... ومن ثم كان هذا النصيب الأوفى من المصادر الطبقية فى تاريخ الثقافة الإسلامية، كطبقات القراء، والمحدثين، والفقهاء والحكماء، والصوفية، والأدباء، والشعراء، والأطباء وغيرهم... ولاشك أن غاية فكرية وحضارية نبع عنها هذا النموذج النهجى، تتمحور فى هذا التراث الطبقي لمصادر المعرفة الإسلامية، وكحاكاة منهجية صنف أعلام التصوف طبقاتهم.

وتبوات السيرة الحلاجية منزلتها فى الطبقات الصوفية، على اختلاف مناهجها واتجاهاتها، مثلما غدت عند مصنفى نظرية المعرفة الصوفية والأحوال والمقامات، وغيرها نبع رواء، وعمدة يأوى إليه طلاب العشق الإلهى؛^{٨٣} إلا أن طابع المحنة الحلاجية وأثرها تناسخ فى جلها، وحملها على الانتصار لمذهبه، وحجب عنها النظر إلى تراثه الأدبى

^{٨٢} أ- ابن مسكويه. المصدر السابق: ج ٥، ص ٨٢.

ب- البغدادي. المصدر السابق: مج ٨، ص ١٤١.

^{٨٣} الديلمى. عطف الألف المؤلف: ص ٢٥.

الصوفى، فهي تحمل مختارات من مآثوراته القولية، تلقاها أتباعه ومريدوه، ففى مناظرته لقضاته، أو مناجاته ليلة صلبه.

وهذه الطائفة تتخذ منه رمزاً للشهود العرفانى، ومن أعلام هذا الاتجاه: "أبو عبد الرحمن السلمى"^{٨٤}، وعبد الوهاب الشعرانى.^{٨٥} وثلة من مصنفى الصوفية، وأهل النظر فى المعرفة عندهم، أدركوا هذه الحقيقة فى مناهجهم، فنظروا إلى التراث الحلاجى بالوصف تارة، وبالإشارة تارة أخرى.

ومن أعلامهم: ابن باكويه الشيرازى، والقشيرى، والمجويزى من صوفية القرن الخامس الهجرى.

فابن "باكويه الصوفى" يتخذ من عقب شيخه مصدراً لروايته، وهو يروى سيرة الحلاج عن ابنه (أحمد)، وفى مآثوراته ذُكر^{٨٦} لما صنّفه الحلاج لأتباعه فى رحلات دعوته فى الأمصار الإسلامية، صنف فى بلاد فارس، والصين، والهند... وتصانيفه هذه لم تعرف فى دار السلام، بل حفظها شيعته فى بلدانهم.

أما الإشارة القشيرية فتصف أثرين للرجل، أحدهما سفر أشعاره والآخر "صيهوره وديهوره"، وقد حفظهما أبو عبد الرحمن السلمى فى دار كتبه.

وفىها يصور القشيرى تعلق أستاذه الدقاق بديوان الحلاج فيقول: "كنت بين يدى الأستاذ أبى على .. يوماً. فجرى حديث الشيخ أبى عبد الرحمن السلمى ... وأنه يقوم فى السماع موافقة للفقراء.

فقال الأستاذ أبو على: مثله فى حاله، لعل السكون أولى به، ثم قال فى ذلك المجلس: امض إليه فتجدّه وهو قاعد فى بيت كتبه، وعلى وجه الكتب مجلدة حمراء مربعة

^{٨٤} السلمى أ- تاريخ الصوفية (الأصول الأربعة): ص ١٧-٢٥.

ب- طبقات الصوفية: ص ٣٠٧-٣١١.

^{٨٥} الشعرانى. الطبقات الكبرى: ج ١، ص ٩٢-٩٣.

^{٨٦} ابن باكويه. البداية : (الأصول الأربعة): ص ٣١.

صغيرة، فيها أشعار الحسين بن منصور، فاحمل تلك المجلدة، ولا تقل له شيئاً، وجئني بها، وكان وقت هاجرة فدخلتُ عليه، وإذا هو فى بيت كتبه والمجلدة موضوعة حيثُ ذكر، فلما قدمت أخذ الشيخ أبو عبد الرحمن فى الحديث وقال: كان بعض الناس ينكر على أحد من العلماء حركته فى السماع، فرأى ذلك الإنسان يوماً حالياً فى بيت وهو يدور كالمتواجد، فستل عن حاله فقال: كانت مسألة مشكلة على، فتبين لى معناها، فلم أتمالك من السرور، حتى قمت أدور. فقيل له: مثل هذا يكون حالهم.

فلما رأيت ما أمرنى به الأستاذ أبو على وما وصف لى على الوجه الذى قال، وجرى على لسان الشيخ أبى عبد الرحمن ما كان قد ذكره به، تحيرت وقلت: كيف أفعل بينهما؟ ثم فكرت فى نفسى وقلت لا وجه إلا الصدق، فقلت: إن الاستاذ أبا على وصف لى هذه المجلدة، وقال لى أحملها إلى من غير أن تستأذن الشيخ، وأنا هو ذا أحافك، وليس يمكننى مخالفته، فأى شىء تأمر؟ فأخرج مسدساً من كلام الحسين فيه تصنيف له سماه "كتاب الصيهور فى نقض الدهور"، وقال أحمل هذا إليه، وقل له: إنى أطالع تلك المجلدة، وأنقل منها أبياتاً إلى مصنفاتى.^{٨٧}

وهذه الرواية القشيرية تكشف عن صلة الصوفية فى القرن الخامس الهجرى بتراث الحلاج، وحفظهم له، وقد أخذوا منه مصدر مصادره فى التصنيف الصوفى، كصنيع السلمى فى مصنفاته، وكلف أبى على الدقاق برواية ديوانه وحفظه.

وهو عند "الدلمى" نبع ينباع فلسفة العشق الإلهى، وقد جمع بين حكمة الأوائل وصفاتية الروح الصوفى.^{٨٨}

وأما رواية الهجویری فتصور قضايا عدة، تدور حول التراث الحلاجى من حيث الوجود والعدم، وظواهره الأسلوبية، وطبيعة سيرورته وانتشاره، ونظرية المعرفة عند صاحبه .

^{٨٧} القشیری. الرسالة القشيرية: ص ١٨٤.

^{٨٨} الدلمى. عطف الألف المؤلف: ص ٢٥-٢٨.

ولكأن الميجويرى هذا بكشف محجوبه، استبصر حال الحلاج فى آثاره، وقد غدت فى التراث العربى تمثل الطلل البالى، والرسم العافى، والنقش العادى، ضاعت معالمها فى سرايب عديميتها ورحلة غربتها، إنها كرقعة أرحوانية فى أردية الفكر الإسلامى.

فالإشارة الميجويرية تحمل نبأ فريداً فى وصف التراث الحلاجى فى مقولته: "وله تصانيف زاهرة، ورموز وكلام مهذب فى الأصول والفروع. وأنا... رأيت له خمسين تصنيفاً فى بغداد ونواحيها، وبعضها فى خوزستان وفارس وخرسان ووجدتها جميعاً... كما هو الحال فى بداية أمر المريدن- أقوالاً: بعضها أقوى، وبعضها أضعف، وبعضها أسهل، وبعضها أشنع..."^{٨٩}

وهذه القضايا التاريخية والفكرية التى تطرحها مقولة الميجويرى فى القرن الخامس الميجرى، تثير حتمية النظر إلى الحرية المنهية فى هذه البيئة الحضارية، وظهور حركة نقدية صوفية تنصف الحلاج فى مسائل الخلاف حوله، يمثلها أقطاب هذا العصر كابن باكويه، والسلمى، والقشبرى، والميجويرى، وهذه المدرسة الصوفية تمثل ثمار الفكر الحلاجى ونظرية المعرفة عنده.

٣- المصادر الببليوجرافية

أ- مصادر التراث الببليوجرافى.

ب- المصادر المعاصرة للتوثيق الببليوجرافى.

أ- مصادر التراث الببليوجرافى:

١- النديم والتراث الحلاجى فى الفهرست:

فى مقدمة الفهرست، فاتحة علم الوراقة العربية، وبسملتها المنهجية، يؤكد "محمد بن إسحق" سمات منهجه النقدى فى مقولته " هذا فهرست كتب جميع الأمم،

^{٨٩} الميجويرى. كشف المحجوب: ج١، ٣٦٣.

من العرب والعجم، الموجودة منها بلغة وقلمها، فى أصناف العلوم، وأخبار مصنفها ، وطبقات مؤلفيها، وأنسابهم وتاريخ مواليدهم، ومبلغ أعمارهم، وأوقات وفاتهم، وأماكن بلدانهم ومناقبهم، ومثالبهم، منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا، وهو سنة سبع وسبعين وثلثمائة للهجرة.^{٩٠}

وهذه اللزوميات النقدية للبنية المنهجية فى فلسفة العلوم من الوجهة التكاملية، تتسق وطبيعة صاحبها المنهجية عند الشيعة الإمامية^{٩١}، مثلما يتحقق الالتزام المنهجى فى جل سفره، وإن ستر روح عقيدته الفكرية، إلا أنه حين عرض للحلاج خرج على منطق منهجه وأصول سنته فى نقده للرواية التاريخية والبنية الجغرافية فى مواضع عدة منها:

أنه أثبت للحلاج كتاباً فى "الناسخ والمنسوخ" فى الفن الثالث من المقالة الأولى، ووصف صاحبه بـ "الشيخ الزاهد"^{٩٢}..

وحين عرض لسيرته وآثاره فى "الفن الخامس من المقالة الخامسة"، عن التراث الإسماعيلى وأعلامه، زعم أن الرجل لانسب له، وليس يصح فى أمره شىء، وانتقى من روايات الجرح ماينفى عنه كل مكرومة وفضيلة.^{٩٣}

فالمصنف حرج على قواعد منهجه، ضل طريقه، ونقض مقولته فيما نسبه للحلاج من مثالب، وهذه النزعة التلقيفية لم تعهد عند صاحب الفهرست وليست من ديدنه وغايته.

وهذا ما يثير قضية نقدية حول طبيعة الرواية التاريخية "للفن الخامس" فى الفهرست، وهو فى أعلام المذهب الإسماعيلى. أهذا الفن يصح نسبه إلى صاحبه أم

^{٩٠} التديم. الفهرست: ص ٣.

^{٩١} ياقوت. معجم الأديباء: ج ١٨، ص ١٧.

^{٩٢} التديم. المصدر نفسه: ص ٤٠.

^{٩٣} التديم. المصدر السابق: ص ٤٢٠-٤٢٣.

أنه وضع عليه؟

لقد صنف الفهرست فى أطوار تاريخية عدة، عرفت تغير البناء الاجتماعى فى أنساقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وحين اكتملت ملاحظته وأسفر عن طبيعته المنهجية، سطر صاحبه مقدمته سنة سبع وسبعين وثلاثمائة:

فلعل "المقالة الأولى" كتب فى طور زمنى يسبق "المقالة الخامسة"، فعصر المقالة القرآنية ربما عرف ظهور الخلافة الفاطمية، وكان للحلاج مكانته فى الفكر الشيعى، كرمز لشهيد ثورى، حمل لواء الدعوة الإسماعيلية، ومن ثم وصفه بالزهد فى هذه الآونة.

أما "المقالة الخامسة" فى المذاهب الإسلامية، فأملها صاحبها فى نهاية القرن الرابع المحجرى، وهى عندى بين أمرين: إما أنها وضعت على صاحبها أو أنه التزم فيها بجوهر تقيته فى المجتمع البغدادى...

هذا عن الرواية التاريخية لأخبار الحلاج وأثاره فى الفهرست، أما البنية البيوجرافية للتراث الإسماعلى عامة والمصنفات الخلاجية خاصة، فالنديم لم يرعها حق رعايتها، وكأنه يملئ هذه الآثار الفكرية من باطن الغيب والحجب فهو يسطر عن آثار دارسة، لرسم عافية، الرمز بلا دلالة، والنقش بلا إقليد، يكتفى بالإشارة إلى أسماء هذه التصانيف، لا يعرج على مصادر روايته، ويسير أغوارها فى التحقيق والنقد التاريخى، كعادته فى جل ما صنف فى التراث العربى والمعرب.

وربما تحمل طقوس التقية الفكرية ورسومها المذهبية إصر هذه القضية التراثية، وإن فارقتها فى مقالته العاشرة حين ذكر أخبار "جابر بن حيان" الشيعى الصوفى ومصنفاته الذاحرة^{٩٤}، وهو يمثل فيها العقل النقدى فى الثقافة الإسلامية، والإشارات الثاقبة والبصيرة الواعية لمنهج النديم فى سيرة جابر الفكرية، إنما تحملنا على القول بأن الرجل التزم قواعد منهجه فى الأحكام والأحكام لأصول النقد التاريخى فى

^{٩٤} النديم. المصدر السابق: ص ٤٢٠-٤٢٣.

التراث العربى.

٢- البغدادي وهدية العارفين:

صنف إسماعيل البغدادي مصنفه "هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين"، مثلما وضع "إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون"، وهما من نواذر التراث البليوجرافى لمصادر الثقافة الإسلامية.

ومنهج البغدادي فى "الهداية" كما يفصح عنه عنوانه: ذكر المصنف وآثاره، وقد يترجم له فى اقتضاب وإيجاز، فهو أخذ عن شيخه "حاجى خليفة"، المنهج التكاملى فى التصنيف البليوجرافى.

أورد البغدادي للحلاج من التصانيف ثمانية وأربعين مصنفاً، وعمدة روايته فى هذا الفهرست، وإن أغفل ذكره، وأضاف إليها مصنفات ثلاثة هى: "بستان العارفين"، "الجسيم الأصغر"، "الجسيم الأكبر"^{٩٥}

ولم يكلف نفسه عناء النظر فى التراث الحلاجى فى الإبانة عن أصوله الوثائقية أو فنونه الموضوعية، أو يأوى إلى الكشف عن مصادره الخطية فى دور الكتب عامة، أو فى المكتبات التركية، وهى غنية بمجواهر التراث العربى وكنوز التصوف الإسلامى، كصنيع بعض المعاصرين.

ب- المصادر المعاصرة للتوثيق البليوجرافى:

وهذا صنف من أصناف التأليف المعاصر، يتسم بطابع استقرائى، ويميل إلى منهج إحصائى لمصادر التراث العربى، وكل من ورد غديره من المصنفين له رؤيته المنهجية، وما تحمله من خصائص نقدية وأصول وثائقية.

والمصادر التى تمثل الإحصاء البليوجرافى فى المصنفات المعاصرة، وللتراث

^{٩٥} البغدادي. هدية العارفين: مج: ١، ع ٣٠٥.

الحلاجي فيها أثر، تصنف في اتجاهات منهجية ثلاثة:

أولاً: المنهج التاريخي وتوثيق مصادر التراث العربي:

ومن أهل التصنيف في عصرنا علمان من دارسى الثقافة العربية والإسلامية هما: "كارل بروكلمان"، "فواد سزكين".

١- كارل بروكلمان و تاريخ الأدب العربي:

يمثل "بروكلمان" المنهج الاستشراقى للمدرسة الألمانية، فى توثيق مصادر التراث العربى، وهو يحمل المفهوم التراثى للأدب، ليدل "على كل ما صاغه الإنسان فى قالب لغوى ليوصله إلى الذاكرة"^{٩٦}

وهذا المنهج التاريخى يكسب المفهوم الأدبى رؤية تكاملية، فى جمعه ما بين آثار المعرفة وآثار فن القول.^{٩٧}

ومن ثم فهو يميز ما بين علوم الأدب وفنونه، أو البنية الفكرية للآثار الأدبية والبنية الإبداعية لها، وغائبتها الجمالية والنفسية والفنية.

ومصادر "بروكلمان" فى تاريخه تجمع ما بين مصادر تراثية وبيبلوجرافية: كتراجم المؤلفين وطبقاتهم وتراجم الكتب وفهارسها، ومصادر معاصرة صُنفت فى تاريخ الأدب العربى...

وموسوعة بروكلمان فى التاريخ الأدبى للتراث العربى، تتخذ من الأدب العربى القديم سفر تكوينها ومطلع استهلاكها، لتتم رحلته فى مشارف العصر الحديث وآثاره الأدبية ومناهجه فى التأليف الأدبى.

وحين يعرض "بروكلمان" للشخصية الحلاجية وآثارها الأدبية

^{٩٦} بروكلمان. تاريخ الأدب العربى: ج١، ص ٣.

^{٩٧} بروكلمان. المصادر نفسه: ص.

والصوفية يترجم لصاحبها ويشير إلى مصادرها القديمة والمعاصرة، ثم يعرج على التراث الخلاجي ليذكر من أصوله الباقية مصنفات خمسة هي:

- ١- كتاب الطواسين.
- ٢- الروايات.
- ٣- الديوان.
- ٤- السيهور فى نقد الدهور.
- ٥- نور المقل فى الأعمال الروحانية والدك والحيل^{٩٨}

ويدو أثر النقد الظاهري والوثائقي فى هذا الاختيار، فالمصنفات المختارة ذكر أصولها الخطية، وما نشر منها حققا، وفى شكه فى صحة نسب "نور المقل" إليه.

٢- فؤاد سزكين و تاريخ التراث العربى:

وتاريخ التراث العربى، هو يتيمة هذا الدهر، وفريدة فرائده، فى دقة منهجه، وفقهه للأثر التراثى وفلسفته؛ فقد جمع بين مناهج الغرب النقدية وحسه لثقافة العرب وحضارة الإسلام، وحين يجمع الناقد بين الطبع والتطبع، فإنه يدرك أسرار الأحكام فى صنعته والأحكام فى نقده.

والمنهج النقدى الذى راود صاحبه، وأصاب بغيته فى تأريخه للتراث العربى وأعلامه، يعتمد أصولا يحكم صنعتها ويسر أغوارها، ومنها: أنه هجر فى بنيتها العنوانية المأثور التراثى للتأريخ الأدبى، فخرج على مألوف مؤرخى الأدب العربى، وهم يؤرخون للثقافة العربية من خلاله مثلما صنع "بروكلمان" وغيره من قبل، فأثر التأريخ للتراث ليكسب تصنيفه صفة العلمية من ناحية، ويجلو مرآة التراث العربى، ويصور حضارته تصويراً فكرياً وثائقياً.

ومن لزومياته المنهجية، إتساق الوحدة الفكرية وأنساقها الزمانية والمكانية والموضوعية فى بنيتها التراثية؛ فهو يؤرخ للتراث العربى مسد نشأة

^{٩٨} بروكلمان. المصدر السابق: ج٤، ص ٦٨ ٦٩.

التدوين التاريخي حتى سنة ثلاثين وربعمئة للهجرة، وفي دينامية تأريخه النقدي يستغرق فنون المعرفة الإسلامية والعربية، وفي تصور عشقى لمصادرها وأصولها.

والمصادر التراثية التي ذكرها في حقبته التاريخية، تعرض لها في إحاطة وشمول لم يسبق إليه، فهو يُعرض عن آثار لا يعرف لها أثراً في المصادر الوثائقية ويرحل إلى دور الكتب في شتى بقاع المعمورة، ليستوثق من محمولاته الخطية، بالروية والنقل عنها.

فهذا الرجل عرف فلسفة الاختيار المنهجي، في رقاتها ودقاتها، وهذه البصيرة الواعية لفقه النقد التاريخي، جعلته يُخرِّج ما أورده بروكلمان في تأريخه ويعرض له بالجرح والتعديل.

وفي تراجم أعلام التصوف، ترجم للحلاج ترجمة نقدية، ذكر مصادرها ومطائنها^{٩٩} ثم عرج على آثاره فصنفها صنفين: أحدهما يصح نسبه إلى الحلاج ويتمثل في:

١- الطواسين.

٢- قصيدة "رأيتُ ربي".

٣- السِّيهور في نقد الديهور.

والآخر: لم تبحث أصالته بعد ويشمل:

٤- بستان المعرفة في كلام قدوة المحققين.

٥- وصية.

٦- رسالة في الإكسير.

٧- رسالة في الصنعة.^{١٠٠}

^{٩٩} سزكين. تاريخ التراث العربي: ج٢، ص ٤٦٠-٤٦٣.

سزكين. المصدر نفسه: ج٢، ص ٤٦٤.

ثانياً: المنهج البليوجرافك لأعلام المصنفين عامة:

ويمثل هذه الوجهة المنهجية مصنفان هما: "الزركلي" و "كحالة".

١- الزركلي والأعلام:

أما أصحاب الأعلام فيصف مصنفه بأنه "قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين"

فعله الاختيار والانتقاء عنده السيورة والشهرة، ومجال الاختيار ومحوره يتسم بشموله المعجمي، فهو لا يعرف تمييزاً عقائدياً أو طبقياً أو مذهبياً أو جنسياً.

وأظن أن منهجه هذا أخذ جل أصوله عن صاحب الفهرست، فهو عمدة لكل من أرخ لأعلام التراث العربي.

ومصنف الأعلام ترجم للحلاج ترجمة يسيرة أبان عن مصادرها، وحين عرض للمصنفات الحلاجية، ذكر أن محمد بن إسحاق النديم أورد له ستة وأربعين كتاباً وصفها بأنها "غريبة الأسماء والأوضاع".^{١١١} واختار منها أربعة عشر كتاباً هي:

١- طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة النورية.

٢- الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية.

٣- قرآن القرآن والفرقان.

٤- السياسة والخلفاء والأمراء.

٥- علم البقاء والفناء.

٦- مدح النبي والمثل الأعلى.

٧- القيامة والقيامات.

^{١١١} الزركلي. الأعلام: ج٢، ص ٢٨٥.

٨- هو هو

٩- كيف كان وكيف يكون.

١٠- الكبريت الأحمر.

١١- الوجود الأول.

١٢- الوجود الثاني.

١٣- اليقين.

١٤- التوحيد^{١٠٢}

وصاحب الأعلام لم يُبين عن علة اختياره لهذه المصنفات، الوجودها في دور للمخطوطات هو يألّفها، كنوادير الظاهرية وعيون كنوزها، أم لانتفاء صفة الغرابة عنها؟^{١٠٣}

٢- كحالة و معجم المؤلفين:

فأما "كحالة" فيسمى كتابه "معجم المؤلفين: تراجم مصنفى الكتب العربية" ويصف منهجه بقوله: "هذا معجم لمصنفى الكتب العربية، من عرب وعجم، ممن سبقوا إلى رحمة الله، منذ بدء تلويين الكتب العربية حتى العصر الحاضر، وقد ألحقت بهم من كان شاعراً أو راوياً، وجمعت آثاره بعد وفاته، كما اقتصر على ترجمة من عرفت ولادته ووفاته، أو الزمن الذى كان حيا فيه"^{١٠٣}

فهو يحدد قيم منهجية ومصادر سنتة الوراقية ومعالها الفكرية والحضارية. ثم يصف منطق اختياره للآثار العلمية والأدبية، وما تحمله من خصائص نقدية بقوله: "وأكتفى بذكر خمسة كتب للذين أكثروا التصنيف، ولتبيان نوع علمه عمدت إلى انتخاب هذه الكتب من علوم متنوعة، دلالة على

^{١٠٢} خير الدين الزركلى. المصدر السابق: ن.ص.

^{١٠٣} عمر رضا كحالة- معجم المؤلفين (المقدمة): ج١، ص١

مشاركته فى العلم بدون أن ينظر إلى قيمتها العلمية.^{١٠٤}

ومنهج هذا يكشف عن مساوقته بين المناهج التراثية والمعاصرة، فهو يأخذ لبنيته المنهجية، من كل علم بطرف، مع انتقاء واختيار يتسق وطبيعة تصنيفه، ينظر فى الفن التراثى فيستفرق مناهجه عند النديم وطاش كبرى زاده وحاجى خليفة والبغدادى وغيرهم، مثلما يعكف على أصول المنهج المعاصر فى علم التوثيق البليوجرافى، فىرى فيه رؤيته، ويصطفى النسق التبيانى فى تصنيف أعلام التراث العربى.

ومما يميز منهجه، سعة اطلاعه ودقة ضبطه لمصادر معرفته، ويستقى هذه المصادر من أصول ثلاثة: خطية، ومطبوعة، ودورية.

ترجم المصنف للحلاج ترجمة يسيرة، وأشفعها بمخمسة من تصانيفه التى أشار إلى كثرتها هى:

- ١- كتاب الطواسين.
- ٢- حمل النور والحياة والأرواح.
- ٣- خلق الإنسان والبيان.
- ٤- السياسة والخلفاء والأمراء.
- ٥- الأصول والفروع.^{١٠٥}

ثالثاً: المنهج البليوجرافى للتراث الحلاجى:

ويمثل هذا النحو المنهجى، "محمد إكرام جغتائى" فى دراسة علمية له، عنوانها "الحلاج: حياته، تصانيفه، ومصادره"، وقد نشرها فى لاهور عام ١٩٧٦ م.^{١٠٦} وهم، تمثل سفر النهاية فيما كتب عن التراث الحلاجى.

^{١٠٤} عمر رضا كحالة. المصدر نفسه: ن.ص.

^{١٠٥} عمر رضا كحالة. المصدر السابق: ج٤، ص ٦٤.

^{١٠٦} محمد إكرام جغتائى. حلاج... سوريا: مج ٥٠، ص ٢٤، ١٠٥-١٥٢.

والأعمدة المنهجية لهذه الدراسة يسفر عنها عنوانها، فهي تدور حول قضايا عمورية ثلاث: حياة الحلاج وتصانيفه، ومصادرها الخطية والبيبلوجرافية. وهو يستهل مقاله بدور "ماسينيون" فى دراسة الحلاج وما صنّفه حوله من مصنفات^{١٠٧}، ثم يلج سيرة الحلاج ومصادرها التراثية والمعاصرة^{١٠٨}، ويعرج على آثاره بالتوثيق تارة، والتحليل والنقد تارة أخرى، وفى كل هذا يحمل روايات غيره، يجمع بين متاع "ماسينيون" وبضاعة "بروكلمان"، ثم ينظر فى فهراس المخطوطات التركية والفارسية^{١٠٩}.

واعتقد أنه نقل عن "سزكين" فى تاريخ التراث العربى، وإن أغفل الإشارة إليه، فقد صدر هذا الكتاب فى "ليدن" عام ١٩٦٧.

ثم يعرض لروايتى "الفهرست" و"الهدية" بالتوثيق والنقد التاريخى، ويثبت رواية الفهرست، ويضيف إليها من رواية البغدادي "الجيم الأصغر" و"الجيم الأكبر"^{١١٠}.

تلك إشارة إلى مناهج التأليف فى المصنفات البيبلوجرافية المعاصرة، ومنزلة التراث الحلاجى فيها، وهى تكشف عن نظر نقدى للتوثيق الوراقى فى ثقافتنا المعاصرة.

٤- المصنفات المعاصرة:

عرف التصنيف فى التراث الصوفى فى حياتنا المعاصرة فريقان: أحدهما من أبناء العربية، يلهج بلسانها، ويدرك أسرار بلاغتها، يحن إلى غدِير وجدانها، أو يفر إلى كعبة عقلانيتها، ليصل فكره التراثى بقضايا معاصرتة، وفريق آخر مستعرب، ينظر فى تراث حضارتنا ببصر منهجى، ووعى نقدى، يلج أفاق الثقافة الإسلامية، بعقل اغترابى،

^{١٠٧} " " " . المصدر نفسه: ص ١٠٥-١٠٨.

^{١٠٨} " " " . المصدر السابق: ص ١٠٨-١١٦.

^{١٠٩} " " " . المصدر السابق: ص ١١٦-١٢١.

^{١١٠} " " " . المصدر السابق: ص ١٢١-١٥٢.

ومكونات عقائدية وثقافية وشعرية، تملك ناصية أمره فى النظر إلى الثقافة المشرقية.

والحلاج من أعلام التصوف الذين شغلوا طلاب المعرفة الفلسفية والتاريخية والأدبية فى هذه الآونة، لما عملته طبيعة شخصيته فى سيرتها وفكرها من ثراء رمزى يجد كل فيها ضالته وبغيته، ومن ثم كان رحيل نفر من المبدعين والمصنفين إلى القرن الثالث الهجرى، يستمطرون الرجل ثورته وتحرره، يفرون من أسر واقمهم ليسقطونه إسقاطاً رمزياً أو نقدياً عند أعتاب معبد الحرية الحلاجية. فالفكر الوجودى يستغيث بإشارات وشطحاته، والفكر الثورى يرى فيه ذاته، وقد فارق الأنا ليحل فى إبداعها فهو شخصية ملحمية غائتها الخلاص والتطهير. فانساق الشخصية الحلاجية وطبيعة الفكر الثورى المعاصر حجب إلى هذه الطائفة من المفكرين والأدباء العروج إلى مدينة الغايات الحلاجية.

وهذه المصنفات المعاصرة تصنف فى صنفين:

1- الدراسات الاستشراقية

والحجة البالغة عند دارسى التراث الصوفى عامة والحلاجى خاصة هذا المستشرق الفرنسى "لويس ماسينيون"، وتطور شخصية هذا الرجل من الوجهة الاجتماعية والفكرية والعقائدية. يفسر صحبته النفعية لحكيم من حكماء الفكر الإسلامى، صنف حوله مصنفات عدة، وبعث بعض كنوزها، وفجر قضايا أعظمها الدهر حقها، ومن أجل مصنفاته وأشهرها، أطروحتة العلمية "آلام الحلاج شهيد التصوف فى الإسلام".

وفى هذه الموسوعة الحلاجية يعرض صاحبها لثالث جوهري من أدق قضايا بحثه، يستغرق فيها البنية المنهجية لغائية تصنيفه، فهو يتناول فى القضية الأولى: سيرة الحلاج وأخباره فى المصادر التاريخية والصوفية، ويختص جل هذا المبحث بفكر الحلاج السياسى وأطواره، ثم يعرج على صراعه مع فقهاء عصره.

وفى القضية الثانية: يمحور الأثر الحلاجى فى شيعته وأتباعه بعد صلبه، أو "حياة الحلاج بعد موته".

أما القضية الثالثة: فمحورها يدور حول المذهب الحلاجي، في مصادر وأصوله. ويستبطن أعمدة المذهب الحلاجي مما اختاره من روايات تاريخية وما نقله عن "الطواسين" و "الديوان" و "الأصول الأربعة".

هذا المحتوى الموضوعي "للآلام" الحلاجية، يتجوهر فيه روح الألم وفلسفة التطهير والخلاص في سيرة المسيح الناصوتية واللاهوتية، فالرجل يسقط آلام مسيحه وعذابات صليبه على السيرة الحلاجية في طبيعتها الاجتماعية والفكرية.

وهذا البناء الوظيفي للمنهج النقدي، أو العلة الغائية عنده تنأى به عن النظر إلى توثيق التراث الحلاجي في مظانه ومصادره الخطية، وإن كنت أظن أنه عرف بعض هذا التراث لتواصل الرحلة في الأمصار الإسلامية عنده، وقد جمع كثيراً من تصانيف الفرق السرية في المذاهب الإسلامية في غفلة من أهلها.

٢- الدراسات الغربية:

وبالفتح الاستشراقي لكنوز التراث الصوفي، حرج جيل من أبناء الإسلام يعكف على درسه، والنظر في تراثهم بعين الأصالة وأرومة النسب الديني والفكري والحضاري.

ومن بين أعيان الطائفة العربية، رجلان نظرا إلى الحلاج، أحدهما عرفه زاهداً ورعاً، ناسكاً تقياً، والآخر عكف على صنعة ديوانه بحققه ويشرحه.

فقد صنف طه عبد الباقي سرور "كتابه" الحلاج شهيد التصوف الإسلامي" في عام ١٩٦١م، وهو باكورة التأليف العربي في السيرة الحلاجية، يتسم بطابع شمولى، ويميل إلى النظرة الذاتية، فيقترّب من فيض الخاطر، وينأى عن طبيعة المنهج العلمي ولزومياته النقدية، فهو يعرض للسيرة الحلاجية كما تراءت له، وما أحصب ماتوحي به هذه السيرة!

الفصل الثاني

الظواهر التراثية من الوجهة الإبداعية والنقدية

أولاً: الظواهر اللغوية .

ثانياً: الظواهر الفنية .

الظواهر اللغوية

اللغة الصوفية من أشكال التعبير اللغوي التي لا تعرف السمة الأعرافية، ولا تكمن فى الدائرة البرزخية، بل هى لغة تستوحى ماهيتها من فلسفة الكلمة الأزل وفطرة الوجود الأزل. وهذه الطبيعة الوجودية تمثل أقتوم التحوهر فى التطور الدلالى للمعجم الصوفى فى تصويره البيانى وطقوسه الإبداعية. ومن خصائص اللغة الإبداعية فى الأدب الصوفى: الرمزية، والباطنية، والاصطلاحية والحضارية.

١- ظاهرة الرمزية فى اللغة الصوفية:

يصنف الجاحظ الدلالات التعبيرية فى خمس: "أولها اللفظ، ثم الإشارة ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التى تسمى نصبة."^١

ومن ثم فالرؤية الجاحظية للفكر اللغوي لها أصولها الحضارية والفنية والجمالية، فما اللفظ إلا صورة من صور التعبير الفنى، وحامل لقربان المعنى فى طبيعته المحجوبة وأسراره المكنونة.

ومن الظواهر اللغوية التى يألّفها الفكر النقدي فى التراث العربى: ظاهرة الغموض والرمزية فى اللغة الأدبية، وهى لغة إبداعية تتسم بسماحتها النفسية والجمالية والفكرية.

ويتشكل الرمز اللغوي فى التراث الأدبى فى أشكال عدّة، منها:

أ- الرمز البنيوي للتصوير الفنّي فى الشعر العربى

وهذا الشكل الرمزي من الأسس الإبداعية المتواترة فى نظرية الشعر العربى، يمثّل فى مدرسة عبيد الشعر، ويتفرّق فى التراث العذرى، ويتحوهر فى فنون الأدب الصوفى. ذلك أن الصورة الأدبية مرآة تعكس أحداق الزمن الحضارى فى بنيته

^١ الجاحظ. البيان والتبيين: ج١، ص ٧٦.

الاجتماعية والفكرية، وهى تحمل روح الشخصية الإبداعية فى صلتها بالمعاصرة الحضارية.

وما الرمز الفنى فى لغة الأدب إلا معادل موضوعى للذات الشاعرة وصلتها بالعقل الجمعى. وفى الحضارة العباسية يعرف الرمز فى صور عدة، تتسق وطبيعة البناء الحضارى للمجتمع العباسى، كما يحمل غموض الرمز وضبايته فى الإبداع الفنى روح عصر لم يمتط اللثام عن وجه حقائقه، ولم يسفر واقعه عن جوهره.

ومن ثم فالصراع الفكرى بين العقل الإبداعى والمنطق الجمعى يمثل سر أسرار ظاهرة الغموض والإغراب فى الآثار الإبداعية. وهى ظاهرة نفسية تصدر عن ينايع باطنية فى دهاليز معبد الجوانية وغرائب مكنونه، لتسطر صلة السادن بالإقليد، والإبداع بمبدعه.

ومن أشهر شعراء العربية الذين فتقوا مكنون الرمز البنائى. الطائى الأكبر، حتى أن جل المقولات النقدية التى أثبتت حول شعره، تتخذ من ظاهرة الغموض الرمضى فى البناء الفنى عنده محوراً لها، وبسمة منهجية لاتفارقها.

فالمرزوقى يقول بأنه "متغفل إلى توعر اللفظ، وتغميض المعنى، أنى تأتى له وقدر."^٢ "والآمدى" ينظر إلى رمزية أبى تمام من حلال فلسفته للمعنى، فهو عنده يفوض وراء المعانى.^٣

وهذا النسق الرمضى يعانى منه أمير الشعر العباسى فى عصره، فلقد سئل من أحد معاصريه عن أسرار الغرابة والغموض فى شعره: "لم لاتقول من الشعر مايعرف؟ فقال: وأنت لم لاتعرف من الشعر مايقال؟"^٤

تلك لحة للطائى الأكبر تصور روح منهجه الإبداعى، وسمات عصره الحضارى

^٢ المرزوقى. شرح ديوان الحماسة: ق ١١، ص ٤.

^٣ الآمدى. الموازنة: ج ١، ص ٥.

^٤ ابن خلكان. وفيات الأعيان. مج ٢، ص ٢١.

وقد استغرقت ثقافته عدة، عرف أصولها ومصادرها، وسنته المنهجية قبلها؛ فاللغة الشاعرة لغة إشارية، لاتعرف إلا لمحّة التوهج والإشراق في قدح زُند العبقرية وفيض فرائدها وأوابدها.

أما البحرى فيمثل فلسفة الصراع الإبداعي بين لغة فنية وأخرى منطقية في قوله:

كلفتونا حدود منطقكم .: في الشعر، يُلغى عن صدقه كذبه^٥.

وحول فلسفة الصراع بين اللفظ والمعنى في التراث الشعري، نشأت مقولة نقدية تطهر الفن الأدبي من لزوميات الرؤية العقلانية، وهي تذهب إلى القول بأن: "أعذب الشعر أكذبه.."

ب- الرمز الاصطلاح في التراث الأدبي:

ولكان الإغراب والغموض في التراث العربي أصبح يمثل ظاهرة فكرية في نظرية المعرفة الاسلامية، فقد عرف في لغة العلماء والفلاسفة، وهي لغة منطقية في عطانها، اصطلاحية في بنيتها وطبيعتها، عُرفت في الطبقات الأدبية، فلكل قوم في هذا العصر لغتهم واصطلاحاتهم الخاصة. فهذا "القويري" أحد تلامذة الكندي "لاتعرف آثاره السيورة والانتشار، لأن عبارته كانت عطفية غلقة."^٦

ويصف صاحب الفهرست مصنفات الفلاسفة في علم الصنعة بأنها "مُنية على الرمز والإنغاز^٧ ومن ثم فلا غرابة أن يعرف الغموض والإغراب في لغة التصنيف في المذاهب الصوفية والباطنية، في خصائصها الأسلوبية وسنتها المنهجية، وهو غموض في اللغة، ورمزية في الفكر.

^٥ البحرى. الديوان: مج ٤١ ق ٦٨، ص ٢٠٩.

^٦ النديم. الفهرست: ص ٣٢١.

^٧ النديم. المصدر نفسه: ص ٤١٩.

وتتجلى هذه النزعة الرمزية الاصطلاحية فى المدرسة الخلاجية وغيرها من مدارس الفكر الصوفى، فيقول زروق: "داعية الرمز: قلة الصبر عن التعبير، لقوة نفسانية لا يمكن معها السكوت، أو قصد هداية دى فتح لمعنى مارمز، حتى يكون شاهداً له، أو مراعاة حتى الحكمة فى الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير المعنى فى قليل اللفظ لتحصيله. وملاحظته، أو إلقائه فى النفوس، أو الغيرة عليه، أو اتقاء حاسد أو جاحد لمعانيه أو مبادئه".^٩

وعند "ابن سبعين" يتجوهر الرمز الاصطلاحى فى تراثه الصوفى، ليبدل على مبدعه ومصادر معرفته.^{١٠}

وكان الجنيد: "يكتب بأسلوب معقد مغرق فى التحريد، ذلك الأسلوب الذى صقله الخلاج بعد ذلك، ليصبح أسلوب العبارات الرنانة، المفرقة فى الجدل".^{١١}

وهذه الرمزية الاصطلاحية يشير إليها الخلاج فى مآثوراته الأدبية حين يقول فى "طاسين النقطة": "ما أظن يفهم كلامنا سوى من بلغ القوس الثانى، والقوس الثانى دون اللوح، وله حروف سوى حروف العربية".^{١٢}

وهو يكشف عن حقيقة ذلك فى شعره حين يقول:

إن الذى إن سئلت عنه .: رمزت رمزاً، ولم أسم^{١٣}

وهذا العطاء الرمزي يجعل المتلقى لفن القول الخلاجى، يفهم بعضه، ويشكل عليه بعضه الآخر.^{١٤}

٩ زروق. قواعد التصوف: ص ١٢٢.

١٠ أبو الوفا الثننازاني. ابن سبعين وفلسفته الصوفية: ص ٩٠-٩٧.

١١ سزكين. المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٥٤.

١٢ الخلاج. الطواسين: ص ٣٥.

١٣ " . الديوان: ق ٦٥، ص ٥٣.

١٤ أخبار الخلاج. (الأصول الأربعة): ص ٦٢.

ج- الرمز الفكري في التصنيف الأدبي:

ومن الظواهر الفريدة للنظرية الرمزية في التراث العربي، "ظاهرة المصنفات الغريبة والمجردة". فقد عرف في التصنيف العربي في الحضارة العباسية من أشكال الرمزية العنوانية اتجاهان: أحدهما يغرب في بنيتها والآخر لا يثبتها، ذلك أن الدلالة العنوانية للأثر الأدبي تحمل مضمونه الفكري ومحموله الإبداعي.

ومن شواهد الغموض والإغراب في البنية العنوانية ما نراه في أسماء المصنفات الحلاجية وغيرها من الآثار الصوفية.

أما المصنفات المجردة التي تقرأ من قيد الإسمية وأسر العنوانية، فتستل في مصنفات جابر بن حيان الذي "ألف ثلاثين رسالة لا أسماء لها..."^{١٤} كما صنف "الحكيم الترمذی" رسائل لا عنوان لها.^{١٥}

بل إن الفكر المذهبي في الفرق الباطنية والسرية في هذا العصر ليعرف من أشكال التقية اللغوية التي تتسم بالحجب والتعمية، وهي من اللغات الخاصة التي انبثقت عنها "اللغة الشفرية" في الكتابة الديوانية.^{١٦}

د- الرمز المذهبي في الأدب الصوفي:

وهذا الشكل المذهبي من أشكال التعبير الرمزي، يعرف في التراث الباطني عند الشيعة والصوفية، فهو من اللزوميات المنهجية لفلسفة "التقية" من الوجهة التكاملية، فهم يسترون أصول مذهبهم بلغة رمزية خاصة، لا يعرفها إلا أهلها فالبنية الطبقية التي يَحْمِلُهَا البناء الاجتماعي والفكري للفرق الباطنية، تتمخض عنها طبيعة رمزية في

^{١٤} النديم. المصدر السابق: ص ٤٢٢.

^{١٥} الحكيم الترمذی. كتاب الرياضة وأدب النفس (مقدمة التحقيق): ص ٣٢.

^{١٦} إبراهيم العدوى. نظام الشفرة في المكاتبات العربية (م. كلية الآداب - جامعة القاهرة) مج ١٢،

التعبير اللغوي. وهم يشيرون إلى الطبقات الفكرية، وقد صنفوها في ثلاث: العوام، الخواص، خواص الخواص.

هذا التساوق بين الطبقة الفكرية والأشكال التعبيرية، هو سر إشارات مورخى التراث السلفي، عن ظاهرة الغموض والإغراب في الآثار الشيعية والصوفية.

أما التقيّة اللغوية في إشاريتها ورمزيتها، فيسفر عنها النظر في مصنفاتهم ورسائلهم والمقولات النقدية حولها. فابن السُّلمغاني: "حين قُبض عليه، وكُبس داره" "وجَدَ فيها رقاعاً وكتباً ممن يدعى أنه على مذهبه، يخاطبونه بما لا يخاطب به البشر بعضهم بعضاً".^{١٧}

فرمزية المنطق اللغوي من الظواهر المتواترة في التراث الشيعي، وهي من أخص خصائص الفرق الباطنية في الحضارة الإسلامية.

وفي التراث الصوفي يعرف الرمز المذهبي حقيقته وأسرار مشكله وغريبه، ليتسق وطبيعة البناء الفكري للنسق الطبقي عندهم، وهو "معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله".^{١٨}

وهذه الرمزية اللغوية تبدو جلية في الآثار الحلاجية؛ فرسائله إلى شيعته سطرت "بالفاظ مرموزة، لا يعرفها إلا من كتبها، ومن كتبت إليه".^{١٩}

والرمز اللغوي في تراث الحلاج الأدبي والفكري، حجب ذاته عن فقهاء عصره، حتى ليكلف أحدهم نفسه إصر الكشف في معجمه الرمزي، فلا يدرك لطبيعته غاية، ولا يعرف لفته أسراره بداية، ويضيع إقليد الرمز المذهبي بين يديه، ويحجب حقيقته عن بصره النقدي، فيروى تجربته ومعاناته ووعيه لسطور من صحيفة حلاجية، يصفها ابن زُنحى المؤرخ العباسي في قوله: "وفي بعضها صورة فيها اسم

^{١٧} ابن خلكان. المصدر السابق: مج ٢، ص ١٥٦.

^{١٨} السراج. اللمع: ص ٤١٤.

^{١٩} ابن مسكويه. تجارب الأمم: مج ٥، ص ٧٩.

الله تعالى، مكتوب على تعويج، وفي داخل ذلك التعويج مكتوب: على عليه السلام
"كتابة لا يقف عليها إلا من تأملها."^{٢٠}

هذه البنية الرمزية وأشكالها الدلالية في التراث الصوفي، تسفر عن صلة اللغة
الإبداعية بالفكر الأدبي، وهي صلة متواترة في طبيعة الجوانية الإبداعية وخصائصها
الفنية والجمالية، لتتمحور العبارة الصوفية في محورية "بعضها أقوى، وبعضها
أضعف، وبعضها أسهل، وبعضها أشنع."^{٢١} وهي تمثل المعراج النفسى للإبداع الفنى
فى الأدب الصوفى.

٢- الطبيعة الباطنية للغة الصوفية

تصور البنية الباطنية للغة الصوفية الطبيعة المحورية لتجوهر التجربة الإبداعية فى الحمل
الذاتى والتراثى للمضمون الإبداعى، وتحقق أنساقها البنائية من خلال دوائر الوصل
الإبداعى بين الأنا الوجودى والنحن الحضارى؛ فوجودية الأنا مرآة لجوانية المبدع فى
تشعشعها وغيبيتها، وحضورية النحن الحضارى تحمل آثار التأصل والمعاصرة.

لتشكل التجربة الإبداعية عند تلاقى ماهيتها الجوانية بصورتها التراثية المتفاعلة،
لتعرف تماميتها الحضارية.

ومن ثم فباطنية اللغة الصوفية تدور حول محورين: أحدهما يفيض عن العين الجوانى
والآخر يحمل الصورة التراثية فى أصالة عطائها وحادثة آثارها.

^{٢٠} أ- ابن زنجى. ذكر مقتل الحلاج (الأصول الأربعة): ص ٧.

ب- البغدادي. تاريخ بغداد: مج ٨، ص ١٣٦.

^{٢١} الهجویری. المصدر السابق: ج ١، ص ٣٦٣.

أ- نشأة الحضارية للغة الباطنية: مصادرها:

١- فك الترات الحضارية القديم:

تمثل نشأة اللغة الباطنية فى صلة الفكر بالحضارة، وهى لغة مخجوبة عن غير أهلها، تتسم بسمات فكرية ومذهبية وذاتية، وتعرف عند طبقة الصفوة والخواص، وتتأى بذاتها عن أفهام العوام وأوامهم، وما هذا النسق إلا محور من محاور الصراع الطبقي والمذهبي، فيه إثبات للذاتية الإبداعية، ومعرفة بأغوار الكمون الحقي، وهو حتمية جبرية لهذه البنية الطبقيّة، وتصوير لصلة اللغة بالحضارة ومدى التناوب بين الطبقات اللغوية والطبقات الاجتماعية والفكرية، ليصبح المعجم الإبداعي فناً من فنون التأريخ للتطور العقلي والحضارى.

وترد عوامل الصراع اللغوي إلى مصادر إجتماعية، تعكسها قضايا القهر السياسى والاعتراب النفسى، وأخرى ترد إلى طبيعة الفكر وأنساقه التعبيرية والجمالية، وتلج اللغة الباطنية فى سم هذا الصراع الحضارى بين العقل الإبداعي والعقل الجمعى لتحقيق طبيعتها الفنية، ولتحمل إصر مغامرة لغوية فى الزمان الوجودى.

وقد عرف هذا الشكل اللغوي فى التراث الحضارى القديم، فى اسمه ورسمه، فى طاقاته التعبيرية وهياكله التصويرية، عند أمم شتى فى الحضارات المشرقية والمغربية.

ففى التراث الفارسى تسلك كل طبقة نهجها اللغوي، ولا تخرج على سنتها البيانية. فلغة الملوك لا يعرفها العوام^{٢٢}، ولغة الحكماء لا يأتوى إلى ظلها غيرهم^{٢٣} أما الكهنة فقد حفظوا قداسة لغتهم فى سر الأسرار، فلا يقربها إلا سدنة معبدها^{٢٤} وهم

^{٢٢} النديم. الفهرست: ص ١٦.

^{٢٣} " . المصدر نفسه: ص ١٨

^{٢٤} " . المصدر السابق: ص ١٩.

يحيطونها بطقوس تأبوية. وتتواتر هذه الازدواجية اللغوية في ظاهريتها وباطنيتها، تواتراً لا يفارق المأثور القبول لأمة من الأمم.

٢- فك التواتر الإسلامك:

يُرد الاتجاه الباطني عند المسلمين إلى أصول قرآنية وأخرى حضارية. فقد عرفت النزعة الباطنية في الفكر الإسلامي كآثر من الآثار التي انبثقت عن قضية "المحكم والمتشابه" في النظم القرآني؛ فالنص الإلهي فيه "آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات". وقد اتخذ علماء التفسير الظاهري من الفقهاء والمحدثين واللغويين المحكم القرآني لتدور حوله مصنفاتهم ومذاهبهم التفسيرية، وأعرض جلهم عن الخوض في ماهية المتشابه وفلسفته، ليفر إلى تأويل إشاراته الإلهية نفر من الفلاسفة والصوفية^{٢٥}.

وفريق التأويل الباطني للبيان القرآني استقى أصول منهجيه الإشاري من مصادر حضارية، تبوأرت حقائقها في نسق ميتافيزيقي في الفلسفة الشرقية والغربية. فهم يأخذون عن أفلاطون كيمياء الظل التصويري للحمل الميثولوجي في اللغة الباطنية ويحلمون حكماء الأمصار الفارسية والهندية، ويرفعون إلى أعلامهم أرومة النسب الباطني لسحرية اللغة وطقوسها الإبداعية. وتحمل "رسائل اخوان الصفا" روح هذا الأنموذج الجواني في طبيعته التراثية وفلسفته الرمزية.^{٢٦}

ذلك أن الفكر الإسلامي حين صنفت مذاهبه إلى مذاهب ظاهرية وأخرى باطنية كانت العلة الوجودية لهذا التصنيف صادرة عن طبيعة تعبيرية متمحورة في أسرار العربية وفقه دلالاتها الرمزية بين الظهور والبطون.

^{٢٥} محمود قاسم. دراسات في الفلسفة الإسلامية: ص ٩٢-٩٩.

^{٢٦} أحمد بن عبد الله، الإمام المستور. الرسالة الجامعة: ص ٢٣٨.

ب- الفلسفة الباطنية في التراث الصوفي.

1- في الفكر الصوفي:

يصنف الغزالي طالبى المعرفة فى فرق أربع: "المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر، والباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاعتباس من الإمام المعصوم، والفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، والصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة."^{٢٧}

وتصنيف الغزالي هذا تصنيف مذهبى، انتخه صاحبه من خلال رؤية منهجية متكاملة لنظرية المعرفة، عرف فيها دقائق المذاهب الفكرية فى التراث الإسلامى، بين الاعتناق والخيرة الذاتية تارة، والبحث الدعوى فى أغوارها تارة أخرى. وما المذهب الباطنى الذى تحمله الإشارة الغزالية إلا أنثر من آثار الفكر الشيعى، وظاهرة من ظواهر الحجب الإمامية والتقية المذهبية عند طائفة الإسماعيلية فى بدء سفر تكوينها.

وتبدو الصلة المنهجية بين التصوف والتشيع قائمة فى طبيعة الفكر المذهبى وفلسفة الحمل للغوى له^{٢٨}، حتى ليزعم نفر من بينهم أن طوابع البشارة الصوفية إنما تشير إلى انبثاق طور جديد من أطوار المذهب الشيعى، فى عصر تقيته وستره، وغيبة إمامه واستشراق ظهور قيامته وبعثه، وهم يرفعون أرومة النسب الروحى لهذه القضية المحدثه إلى صاحب "الجفر" وحامل أسرار النبوة، الإمام أبى جعفر الصادق^{٢٩}.

٢- في اللغة الصوفية:

للمتصوفة الأوائل نظرية لغوية باطنية، تدور حول محاور وجودية فلسفية وأخرى عقائدية مذهبية وتصور "رسالة الحروف" التسترية شطراً من هذه النظرية الإشارية

^{٢٧} الغزالي. المنقذ من الضلال (قضية التصوف): ص ٢٣٥.

^{٢٨} كامل مصطفى الشيبى. الصلة بين التصوف والتشيع: ص ٢٣٩-٢٧٩.

^{٢٩} من المقولات التى أفضى بها إلى الدكتور عثمان محمى، وهو من ثقات المذهب الإسماعيلى المعاصر.

وأصولها الفنية والجمالية. ويزعم صاحبها: "أن الحروف هي الهباء، وهى أصل الأشياء فى أول خلقها، ومنها تألف الأمر وظهر الملك. وأن الله تعالى ذكره وتقدست أسماؤه - جعلها ثمانية وعشرين حرفاً، أربعة عشر منها ظاهرة، وأربعة عشر باطنة. فالأربعة عشر الباطنة: هى التى ذكرها الله فى القرآن فى أوائل السور، وهى التى أعطى الله سرها محمداً صلى الله عليه وسلم، وأطلعته على غيبها، لأنها حول مع علمه وتدبيره، ومنبئة عن إرادته ودالة على حكمته، وكل حرف منها آية من آياته، وصفة من صفاته، فمن أحاط بمعرفتها فقد اطلع على معنى النبوة".^{٣٠}

وهذه الإشارة التسترية تصل ما بين الإبداع الوجودى والإبداع اللغوى، لتجعل الماهية الحرفية سابقة على الصورة الوجودية فى فلسفة الكلمة، وهى فى سفر تكوينها الروحى عاشقة للفيض النورى، ومعشوقة من قبل لطفه الأسنى، تتألاً بالأسرار النورية الأولى قبل هبوطها الأرض.

ومن ثم يحقق الفكر الصوفى من خلال الفلسفة اللغوية، أصالة الوجود النورى وما يفيض عنه من نظريات صوفية، تنفجر حقائقها فى أزلية النور المحمدي، وما انشق عنه من موجودات نورية، تتشعشع طوالها فى ولاية صوفية تتجسد عندها ذاتية المعرفة الصوفية وينابيعها الإشراقية. ولكأن الحكيم الصوفى يرى فى فلسفته للغة، ماتحمله من طبيعة ثنائية هبط شطر منها، وظل الآخر معلقاً بأجنحة النور، وهذه القسمة الانشطارية للغة فى ثنائيتها تصور صلة الجوهر بالعرض، والروح بالجسد، واللفظ بالمعنى.

ومن الشواهد الكونية التى تترأى فيها حقيقة الظهور والكمون، ويتخذ منها "التسترى" معراجاً لفلسفته البيانية قوله: "ولما كانت منازل القمر أربع عشرة منزلة ظاهرة، وأربع عشرة باطنة، كانت الحروف أيضاً كذلك فيها غيب وهى التى فى القرآن، ومنها ظاهر وهى باقى الحروف".^{٣١}

^{٣٠} التسترى. رسالة الحروف (من التراث الصوفى): ج ١، ص ٣٦٦، هـ ١.

^{٣١} التسترى. المصدر السابق: ج ١، ص ٣٧٢.

ومن ثم كان تصنيف المتصوفة لحروف لغتهم يمثل فى حروف نورية وأخرى ظلمية^{٣٢} وقد ساقوا ما بين طبيعتها فى تعادلية رمزية ما بين التجريد والتجسيد. وإذا كانت اللغة الصوفية تتمحور فى مدينة الغيب الأزلى، فى شفافيتها وصفائيتها، فإنها تعكس طبيعة المنهاج الباطنى وأصوله العرفانية، ليمس شغاف عقيدة الإمامة الشيعية. وهذه اللغة الإشارية حين تظهر تارة وتختفى تارة أخرى، إنما تعلق بصيرورة وجودية، فى تقابلها للمنازل القمرية، وهذا الظهور والبطون فى الرمز اللغوى يمثل معادلا موضوعياً لدينامية الجوانب الإبداعية وظواهرها النفسية والجمالية بين التفتق والكمون.

ج- الأسس الباطنية للغة الحلاجية.

١- مصادرهما:

تنقل الحلاج فى الأمصار المشرقية فى رحلاته المذهبية وأسفاره العلمية، فعرف مذاهب أهلها اللغوية وعقائدهم الروحية واتجاهاتهم الفكرية، واستقى ينابيع التراث الباطنى من عيون الفارسية والهندية والصينية، وحين لزم الدعوة الإسماعيلية استغرق معرفة أسرار الباطن، وفقه حقائق إشراقية على يد شيوخها وأعلامها. ومن ثم يفيض غدير المعرفة الباطنية فى التراث الحلاجى عن مصدرين: أحدهما حضارى والآخر مذهبى.

٢- الشواهد التراثية:

من الدلائل التراثية التى تشير إلى معرفة الحلاج الباطنية، هذه الروايات التاريخية التى تصف عقيدته ومذهبه عند أهل الجرح من خصومه والانتصار والتعديل عند شيعته وصفوة أتباعه، ثم نرجع على شذرات تراثه، فقد تحمل من الإشارة ما يبين عن

^{٣٢} البونى. شمس المعارف الكبرى: ج٢، ص ٥٢.

فكره الباطني.

أ- الإشارات الباطنية في الروايات التأريخية: (الباطنية التأريخية):

تشير المحاورات الحلاجية بينه وبين أنصاره وخصومه قضية الظاهر والباطن، وفي هذه المحاورات مايسفر عن طبيعة الفلسفة الباطنية للمذهب الحلاجي.

ففي القرن الثالث الهجري عرف الصراع الفكري والمذهبي بين الفقهاء والصوفية، وحلت رياح الزندقة والتكفير على أهل الباطن، مما جعل "إبراهيم الحلواني" تلميذ الحلاج وعادته يشير القول في المعرفة الباطنية لصاحبه حين يقول: "خدمت الحلاج عشر سنين، وكنت من أقرب الناس إليه، ومن كثرة ما سمعت الناس يقعون فيه، ويقولون إنه زنديق، توهمت في نفسي فاختبرته، فقلت له يوماً: يا شيخ أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن فقال: باطن الباطل أو باطن الحق؟ فبقيت متفكراً، فقال: أما باطن الحق فظاهره الشرعية، ومن يحقق في ظاهر الشرعية ينكشف له باطنها، وباطنها المعرفة بالله. وأما باطن الباطل فباطنه أقيح من ظاهره، وظاهره أشنع من باطنه، فلا تشتغل به."^{٢٣}

ومن القضايا التي تطرحها هذه المقولة الصوفية: المصادر الفارسية للفكر الباطني ممثلة في العروة الوثقى بين علم الباطن والزندقة، ثم تصنيف الباطن في صنفين: أحدهما حق يقتضى أثره لحسنه، ويطلب عشقه لذاته، والآخر باطل يجرى في أودية القبح، فلا يجوز معرفته. ويبلغ غايته في الإشارة إلى أن ماهية الباطن الحقيقية تكمن في أسرار المعرفة الإلهية.

وحيث اتسمت اللغة الحلاجية بألوان من الحجب والرمزية، ضلَّ

^{٢٣} أخبار الحلاج (المناجيات): ص ١٩.

معاصروه في استكناه أسرارها ضلالاً بعيداً، حتى لآراه يتكلم في سجوده "بأشياء لم يسمع بمثله...^{٣٤} عند تحليله الحلواني"، ويأبى "ابن سريج" أن يتخذ من باطنية لغته مطعناً في عقيدته والحكم بكفره.^{٣٥}

وحين خرج الحلّاج على لزوميات النهج الباطني في السر والتمية لقي آلام البوح وتجرع كأس الإفشاء لأسرار الربوبية^{٣٦}، ليصلب على خشبة الظاهر، وتدركه طقوس الكلمة الوجودية، ويحترق بنار القرب والقربان على هيكل معبدها، مترنماً بقوله:

أقتلونني يا قاتلي	::	إن في قتلتي حياتي.
ومماتي في حياتي	::	وحياتي في مماتي.
أنا عندي: محوذاتي	::	من أجل المكرمات.
وبقائي في صفاتي	::	من قبيح السيئات.
سمت ^{٣٧} روحى حياتي	::	في الرسوم الباليات.
فاقتلوني واحرقونى	::	بعضامى الفانيات.
ثم مروا برفاتي	::	في القبور الدارسات.
تجدوا سر حبيبي	::	في طوايا الباقيات. ^{٣٧}

ومن ثم تصور إشارة الشبلى عروج صاحبه من سفر الخروج إلى سفر الرؤيا في قوله: "كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً، إلا أنه أظهر وكنمت"^{٣٨}،
وحين يفرض الصوفي سر كتمانته، وينطق بدقائق مكنونه، يبدو في عناء شطحي

^{٣٤} أخبار الحلّاج المصدر نفسه: ص ٢٠.

^{٣٥} " " المصدر السابق: ص ١٠٦-١٠٧.

^{٣٦} العطار. منطلق الطير: ص ٣٠٣، ١٩١.

^{٣٧} الحلّاج. الديوان: ق ١٤، ص ٢٤.

^{٣٨} ابن العماد. شذرات الذهب: ج ٢، ص ٢٥٦.

قد يلقي العارف فيه بهاية آلامه.^{٣٩}

وفى التراث السلفي تثير مناظرة "علسى بن عيسى" الوزير العباسى للحلاج معرفته الباطنية، وقد وحده صغراً من "القرآن وعلومه، ومن الفقه والحديث والشعر وعلوم العرب".^{٤٠} وهى علوم أهل الرسوم من الفقهاء والمحدثين. فالوزير العباسى حين أنكر عليه المعرفة الظاهرية فقد أثبت له معرفته الباطنية فى قوله: "تعلمك لظهورك وفروضك، أجدى عليك من رسائل لاتدرى أنت ماتقول فيها. كم تكتب ويلك إلى الناس: ينزل ذو النور الشعشعانى الذى يلمع بعد شعشعته".^{٤١}

ب- المآثور القول للغة الحلاج الباطنية: (الباطنية التراثية):

من سمات اللغة الباطنية فى التراث الحلاجى: غيبة المنظور الحسى وحضورية الاستبصار الجوانى، ثم هذا العطاء المتحدد لظواهر الإحصاب اللغوى، وما يحمله المعجم الصوفى من بنية طقوسية لطبيعة سحرية تترأى آثارها الميثولوجية فى أسرار الحروف وفلسفة الكلمة والدلائل البيانية للنظم الفنى.

وحين يدرك المتصوف حقيقة الاستبصار التراثى للمنطق اللغوى، تنشأ عندهم لغة طيرية تخلق فى أغوار باطنية ودهاليز جوانية، لتبدوا آثارها فى إشارات حلاجية باقية تحملها تصانيفه ورسائله.^{٤٢}

وتدور الشذرات الباطنية الباقية حول محاور ثلاثة:

١- المحور العنوانى: ومن الأبنية العنوانية الباقية التى تحمل طبيعة باطنية: "الجيم الأصغر" و "الجيم الأكبر" و شخص الظلمات" و "الصيهور والديهور".

^{٣٩} عبد الرحمن بدوى. شطحات الصوفية: ج-١، ص ٩-٤٨.

^{٤٠} النديم. الفهرست: ص ٢٤١.

^{٤١} " . المصدر نفسه: ن.ص.

^{٤٢} الحلاج. الطواسين: ص ٣٠.

٢- المحور التصويرى: ويتمثل فى الدوائر والصور الزخرفية التى تكشف عن أسرار البيان الطاسينى.

٣- المحور الشطحي: كما تتراءى فى الشطح الحلاجى ملامح التصوير الباطنى وفلسفته الرمزية، وأنساقه الفنية والجمالية.

وهذه البنية الباطنية للغة الصوفية تمثل البسطة الإبداعية الأولى فى فن القول الأدبى، وهى تعرف لؤلؤة تجوهرها فى "منطق الطير" عند العطار.

٣- البنية الاصطلاحية للغة الصوفية.

أ- المصادر التراثية:

ترد نشأة اللغة الاصطلاحية فى التراث العربى إلى تواتر الصلة ودهمتها بين الفكر والحضارة، وفى هذا الطور تجرد اللغة عن ماهيتها التعبيرية الأولى، لتقف عند دلالات قصدت لذاتها، فى قيدها برسوم خاصة وحدود منطقية، لا يعرفها إلا الراسخون فى فقه أسرارها. وهذه الظاهرة الاصطلاحية فى فيض عطائها وثناء حملها الدلالى تصور ضرباً من ضروب الفصاحة لحضارية اللغة.^{٤٣}

ومن سمات المعجم الاصطلاحى وخصائصه: غلبة الطبيعة العلمية والفكرية على أبنيته اللفظية، وما يحمله من ذاتية تعبيرية، تأوى إليها طبقة الصفوة من الخواص، وتفارق لزوميات أوهام العوام، وهذا يمثل شكلاً من أشكال التجديد اللغوى، الذى يبعث على القول بأن "كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها، انفردوا بها عن سواهم، تواطئوا عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة فى الوقوف على معانيهم بإطلاقها."^{٤٤}

هذه المقولة القشيرية تشير إلى صلة اللغة الاصطلاحية بالصناعة الفكرية

^{٤٣} محمد على رزق الخفاجى. علم الفصاحة العربية: ص ٩٠-٩٢.

^{٤٤} القشيرية. الرسالة: ص ٥٢.

والطبيعية الإبداعية، وهى من أحص مصاص الطبقات الفوقية. ولكأن الاصطلاح اللغوى بؤرة لتجوهر المعرفة، ومحور تتمحور حوله فنونها.^{٤٥}

فقد عرف هذا النهج الاصطلاحى عند طبقات العلماء والحكماء والأدباء والفقهاء والمحدثين واللغويين والمتكلمين وغيرهم، ونشأت عن هذه المعرفة مصنفات اصطلاحية فى المذاهب الإسلامية السلفية منها والباطنية، وهذا الاصطلاح المذهبى يكشف عن أسرار عقائدية وفكرية يسرها حملة هذا الفكر المذهبى، وحين يغيب هذا الإقليد الاصطلاحى تُبعث قضية الغموض والرمزية. فابن الشلمغانى حين قبض عليه، وجد "ابن مقلّة" فى داره رقاعاً وكتباً ممن يدعى أنه على مذهبه، يخاطبونه بما لا يخاطب به البشر بعضهم بعضاً.^{٤٦} ذلك أن المراد من وضع العبارات شيان أحدهما: لحسن تفهيم وتسهيل الفواض، لتكون أقرب إلى فهم المرید والثانى: لكتمان السر عن من لا يكون أهلاً لهذا العلم من الناس.^{٤٧}

ب- فلسفة الاصطلاح الصوفى وطبيعته.

١- طبيعة الاصطلاح الصوفى:

يصور القشيرى طبيعة اللغة الاصطلاحية عند الصوفية فى مقولته: "وهذه الطائفة مستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والستر على من باينهم فى طريقهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقاتها أسرار قوم."^{٤٨}

^{٤٥} ماسينيون. محاضرات فى تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية: ص ٣-١٤.

^{٤٦} ابن خلكان. وفيات الأعيان: مج ٢، ص ١٥٦.

^{٤٧} الهجویری. المصدر السابق: ج ٢، ص ٦١٣.

^{٤٨} القشيرى. الرسالة: ص ٥٢.

وهذه المرأة القشيرية حين تصور فلسفة الاصطلاح الصوفى، إنما تحدد غائته الفكرية وطبيعته المذهبية فى الكشف والبيان الذاتى والستر والحجاب الغبرى، وهى تحفظ للسر الإلهى بكارته وتقف عند أنوار حقيقته.

وهذه الوضعية الاصطلاحية تتجوهز فى المنطق الصوفى عند "الهجوبرى" وهو يساق ما بين الظهور والبطون فى فلسفة المعنى وغائته فى قوله: "فلهذه الطائفة .. ألفاظ موضوعة لكمون وظهور كلامهم ليتصرفوا بها فى طريقتهم، ويظهروها لمن يريدون، ويخفوها عن من يريدون".^{٤٩} فالإرادة التعبيرية من لزوميات البنية الاصطلاحية للإبداع الصوفى.

و حين يعرف المبدع أسرار تحرره فى فن القول، ويدرك فقه صنعته الإبداعية فى التعبير والتصوير، فقد لزم سدره حرته وحقق فلسفه وجودها.

٢- التصنيف الاصطلاحى:

وقد نظر الصوفية فى مناهج تصنيفهم إلى هذه البنية الاصطلاحية، التى استودعوها أسرار علومهم وحقائق معرفتهم، بالإشارة تارة والتأليف تارة أخرى.

"فالسراج الطوسى" أودعها كتاب البيان عن المشكلات" فشرح ماتواتر من ألفاظ الصوفية، مرجعاً على فلسفة علومهم^{٥٠} والقشبرى يعقد فى رسالته باباً "فى تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان مايشكل منها".^{٥١} ويكشف الهجوبرى فى "الحجاب العاشر" عن بيان منطقهم وحدود ألفاظهم وحقائق معانيهم.^{٥٢} أما السهروردى فيتخذ من "الباب الثانى والستين" من عوارفه شرحاً لإشاراتهم

^{٤٩} الهجوبرى. المصدر السابق: جـ ٢، ص ٦١٣.

^{٥٠} السراج الطوسى. اللمع: ص ٤٠٩-٤٥٨.

^{٥١} القشبرى. المصدر السابق: ص ٥٢-٧٦.

^{٥٢} الهجوبرى. المصدر السابق: جـ ٢، ص ٦١٣-٦٣٧.

الاصطلاحية فى بعض الأحوال.^{٥٣}

وقد اختص أعلام الفكر الصوفى فن الاصطلاح عندهم بمصنفات تستقصى شواردهم ومعهم ووارده، وتشير إلى ماهية لفظه وطبيعته، ليكون ذلك حصناً لأسرارهم وتباناً لمقاماتهم وأحوالهم، ووقفاً عند مكنون علومهم التى يشير إليها "أبو سعيد الخراز" فى قوله: "للعارفين خزانة أودعوها علوماً غريبة وأنباء عجيبة، يتكلمون فيها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارة الأزلية، وهى من العلم المجهول".^{٥٤}

ومن أشهر تصانيفهم فى فن الاصطلاح الصوفى: "رسالة ابن عربى" فى "اصطلاح الصوفية، وسفر "القاشانى" اصطلاحات الصوفية.

ج- الاصطلاح الصوفى فى التراث الحلاجى:

ويقف الحكيم الصوفى على أعتاب معبد جوانيته، وهو يشير إلى طبيعة اصطلاحه وعمور فلسفته حين يقول: "من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا".

فالحلاج يبين فى مقولته الاصطلاحية عن جوهر لفته ومكنون إشارته وصلتها بأواصر منهجه الإبداعى والفنى، فى مساوقة بين اللفظ والمعنى لتحقيق تعادلية موضوعية بين الأثر الإبداعى وعين الاستبصار النقدى.

وتترأى أنساق الدائرة الاصطلاحية فى تراثه الأدبى والصوفى من خلال صور ثلاث تصورها آثاره الباقية:

- ١- اصطلاحية البنية العنوانية.
- ٢- المعجم الاصطلاحى فى تراث الحلاج الشعرى.
- ٣- اصطلاحية المعجم النثرى.

^{٥٣} السهرودى. عوارف المعارف: ص ٤٧٣-٤٧٩.

^{٥٤} " المصدر السابق: ص ٤٧٤.

1- اصطلاحية البنية العنوانية:

وتدور المصادر الاصطلاحية للبنية العنوانية فى تواترها حول محاور أربعة: قرآنية وفقهية، وكلامية وصوفية.

أ- الاصطلاحات القرآنية: وتتمثل فى مآثوراته المصنفة فى العلوم القرآنية ومنها: تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾، "خلق حلائق القرآن والاعتبار"، "قرآن القرآن والفرقان"، "الناسخ والمنسوخ".

ب- الاصطلاحات الفقهية: ومن آثاره المصنفة فى التراث الفقهى: "الأصول والفروع"، "الصلاة والصلوات".

ج- الاصطلاحات الفلسفية والكلامية:

ويعمل هذا الشطر الاصطلاحى طور العقلانية فى التطور المنهجى للتراث الحلاجى، ومن آثاره: "التوحيد"، "العدل والتوحيد"، كيف كان وكيف يكون"، "والكيفية بالجماز"، "الكيفية والحقيقة"، "لا كيف"، "الوجود الأول"، "الوجود الثانى".

د- الاصطلاحات الصوفية:

ويصور النموذج الاصطلاحى فى هذا الفن من فنون تصنيفه تامة الشخصية الحلاجية فى تفكيرها وتمذهبها. ومن تصانيفه:

"الصدق والإخلاص"، "الكر والعضمة"، "الجيم الأصغر"، "الجيم الأكبر"، "اليقين"، "حزائن الخيرات"، "علم البقاء والفناء"، "بستان العارفين"، "التحليات"، "الكريت الأحمر"، "طاسين الأزل".

2- اصطلاحية المعجم الشعري:

يسفر الاستقراء الدلالى للمعجم الشعرى عن تمحور البنية الإبداعية حول طبيعة اصطلاحية تساقق فى إيجائية تصويرها الفنى، ما بين دلالات حوانية وأخرى فلسفية

قد تلبست بآثار تراثية، وتناسخت فيها أشباح ظلية وطقوس ميثولوجية، تترأى فيها قربانية الفطرة الأولى للإبداع الفني؛ فالوجود الشعري وجود بالأنس لا بالغير، فيه تتداعى الصور النفسية والفكرية، وتأوى إليه أوابد المعرفة فى جوانبها. فالفن الشعري عند المتصوفة تصوير بكيونة الكلمة؛ وفي هذا الوجود القولى يعرف المبدع قداسة تطهيره الفني.

ويعمل النموذج الاصطلاحي فى مختارات لفظية، تواتر جلها فى تراث الحلاج الشعري، ودارت على ألسنة أعلام المتصوفة، وسطرت فى مصنفاتهم. وهذه البنية الاصطلاحية للمعجم الشعري، تتماوج ما بين طبيعة فلسفية وأخرى صوفية، إلا أن صاحبها قد تفرد بدلالات اصطلاحية فى فن التعبير الإشراقى، كالشعشة التى عرف بها، وقد حملها دلالات وجودية وجمالية وجوانية.

المصادر الاصطلاحية	المصدر الشعري: الديوان : ق ..	اللفظ الهوري	١
<p>(١):</p> <p>أ- إسماعيل حقي. رسالة الحروف: ص ٩.</p> <p>ب- البوني. شمس المعارف الكبرى: ج ٤، ص ٢.</p> <p>ج- التستري. تفسير القرآن العظيم: ص ٨.</p> <p>د- رسالة الحروف (من التراث الصوفي) ج ١، ص ٣٦٩.</p> <p>هـ- الديلمي. عطف الألف المؤلف: ص ٥.</p> <p>و- السراج. اللمع: ص ١٢٥.</p> <p>ز- القاشاني. اصطلاحات الصوفية: ص ٢٤.</p>	<p>٣٧ ، ٥</p>	<p>ألف</p>	<p>١</p>
<p>(٢):</p> <p>أ- الجرجاني. التعريفات: ص ١١-١٢.</p> <p>ب- القاشاني. المصدر السابق: ص ٢٥.</p>	<p>٧ ، ٢</p>	<p>أحد</p>	<p>٢</p>
<p>(٣):</p> <p>أ- الجرجاني. المصدر السابق: ص ١٦-١٧.</p> <p>ب- السراج. اللمع: ص ٤٤٠-٤٤١.</p>	<p>٥</p>	<p>أزل</p>	<p>٣</p>

المصادر الاصطلاحية	المصدر الشعري: الديوان : ق ..	اللفظ المحوري	ا
ج- السهوردى. عوارف المعارف: ص ٤٧٤. د- الهجويرى. كشف المحجوب: ج٢، ص٦٣٠.			
أ- الجرجانى. المصدر السابق: ص٢٨. ب- السراج. المصدر السابق: ص٤٣٣.	٦٤٠٧ (٤):	أصل	٤
أ- ابن عربى. الاصطلاحات (ذيل التعريفات): ص ٢٨٧. ب- القاشانى. المصدر السابق: ص١٥٥. ج- القشيرى. الرسالة: ص ٥٦. د- الهجويرى. المصدر السابق: ج٢، ص ٦٢٠-٦٢٢.	٣٣،٣٢، ٢٢،١٤ ٦٨،٤٣،٤١ (٥):	أنس	٥
أ- الجرجانى. المصدر السابق: ص ٣٩ ب- القاشانى. المصدر السابق: ص ٣٣ (٦):	٧٥،٦٨	إنية	٦
(٧): الجرجانى. المصدر السابق: ص ٤٢.	٧٥،١٧	الأكين	٧
(٨) السراج. المصدر السابق: ص ٤٤٢.	٤٤٢٧،١١،٧٠٢ ٦٥،٦١،٤٧٠	بحر	٨

المصادر الاصطلاحية	المصدر الشعري: الديوان : ق ..	اللفظ المجوزي	١
	(٩): " . المصدر السابق: ص ٤١٧ .	بدء	٩
	(١٠) القاشاني. المصدر السابق: ص ٣٦ .	بدن	١٠
	(١١) السراج. المصدر السابق: ص ٤١٨ .	بدو	١١
	(١٢) القاشاني. المصدر السابق: ص ٣٦ .	برق	١٢
	(١٣) " . المصدر السابق: ص ٣٧ .	بسط	١٣
	(١٤) ابن سينا. رسالة الحدود (تسع رسائل) : ص ٩٣ .	بعد	١٤
	(١٥) السراج. المصدر السابق: ص ٤١٧ .	بقاء	١٥
	(١٦) :	بلاء	١٦
أ- السراج. المصدر السابق: ص ٤٢٩ . ب- المجوزي. المصدر السابق: ج- ٢، ص ٦٣٢-٦٣٣ .			
	(١٧):	تجلى	١٧
أ- الجرجاني. المصدر السابق: ص ٥٣ . ب- السهروردي. المصدر السابق: ص ٤٧٦ . ج- القاشاني. المصدر السابق: ص ١٥٥-١٥٦ . د- القشيري. الرسالة: ص ٦٦ . هـ- المجوزي. المصدر السابق: ج- ٢،			

المصادر الاصطلاحية	المصدر الشعري: اللبان: ق ..	اللفظ المعنى	١
ص ٦٣٣.			
أ- الجرجاني. المصدر السابق: ص ٨٠-٨١ ب- القاشاني. المصدر السابق: ص ٤١. ج- القشيري. المصدر السابق: ص ٥٩.	(١٨): ٦٤٠٣٤٠١٤٠٥ ٨٧٠٧٤	جمع	١٨
أ- ابن سينا. المصدر السابق: ص ٨٧. ب- الجرجاني. المصدر السابق: ص ٨٣-٨٤. ج- القاشاني. المصدر السابق: ص ٤٣. د- المحويري. المصدر السابق: ج ٢، ص ٦٣٠.	(١٩):	"١١"	١٩
أ- ابن سينا. المصدر السابق: ص ١٠٢. ب- السراج. المصدر السابق: ص ٤٤٨.	(٢٠): ٦٩٠٦٦٠٣٤٠٥	حدث	٢٠
(٢١) ابن عربي. المصدر السابق: ص ٢٨٨.	٣٥٠٣٤٠٢٩٠١٦	حضور	٢١
أ- الجرجاني. المصدر السابق: ص ٩٤- ٩٥. ب- السراج. المصدر السابق: ٤١١-	(٢٢): ٢٩٠٢١٠١٥٠٥ ٥٤٠٤١٠٣٨٠٣٥ ٦٠٦٤٠٥٨٠٥٥٠ ٤٦٩٤٦	حق	٢٢

المصادر الاصطلاحية	المصدر التشريعي: الديوان : ق ..	اللفظ المهورى	ا
٤١٣ ج- المهجورى. المصدر السابق: ج-٢، ص ٦٢٧.	٧٩٠٧٨٠٧٤٠٧١		
(٢٣) الجرجاني. المصدر السابق: ٩٨.	٠٦٧٠٥٩٠١٥٠٧ ٧٠	حلول	٢٣
(٢٤) الجرجاني. المصدر السابق: ص ٩٩.	٠٧٦٠٤٦٠٤٤	حمل	٢٤
(٢٥): أ- الجرجاني. المصدر السابق: ص ٨٥. ب- القشيري. الرسالة: ص ٥٤.	٠٥٧٠٢٩٠١٥٠٦ ٥٩ ٦١٠٦٠٠	حال	٢٥
(٢٦) السراج. المصدر السابق: ص ٤٢١.	٠٨٢٠٤٢٠٢٩٠٢٧	حيرة.	٢٦
(٢٧): أ- الجرجاني. المصدر السابق: ص ٦٠١. ب- السراج. المصدر السابق: ص ٤١٨. ج- القاشاني. المصدر السابق: ص ١٥٨. د- القشيري. المصدر السابق: ص ٧٣. هـ- المهجورى. المصدر السابق: ص ٦٣١.	٣٠٠٢٩٠٢٧٠١٦ ٧٧٠	حاطر	٢٧
(٢٨) الجرجاني. المصدر السابق: ص ١٠٤.	٠٦١٠٣٥٠٣٠٠١٦ ٠٨٨٠٧٨٠٧٠٠٦٥	خفاء.	٢٨

المصادر الاصطلاحية	المصدر الشعري: الديوان : ق ..	اللفظ المحوري	١
أ- الجرجاني. المصدر السابق: ص ١٠٥-١٠٦ ب- السراج. المصدر السابق: ص ٤٤٠. ج- المحويري. المصدر السابق: ج ٢ ص ٦٣٤.	٤٦٠١٦٠١٥٠٤٤٢ ٨٥٠٠ (٢٩):	تخلي.	٢٩
أ- السراج. المصدر السابق: ص ٤٢٩. ب- المحويري. المصدر السابق: ج ٢ ص ٦٣٢.	٣٣٠٢٥ (٣٠):	اختيار	٣٠
أ- ابن سينا. المصدر السابق: ص ٩٢. ب- الجرجاني. المصدر السابق: ص ١١١	٤٤٠٣٢٠١١ (٣١):	دهر.	٣١
أ- الجرجاني. المصدر السابق: ص ١١٢. ب- الجرجاني. المصدر السابق: ص ١١٢.	٥٥٠١٦٠١٥٠١٤ ٧٥٠٦٥ (٣٢):	ذات.	٣٢
(٣٣) الجرجاني. المصدر السابق: ص ١٤٤.	٠١٣٠٦٤٤٣٠٢ ٠٢٧٠١٨٠١٧٠ ١٦ ٤٨٠٤٤٠٤٣٠٣١ ٠٥٢٠ ٦٩٠٦٧٠٦١٠٥٩	رؤية	٣٣

المصادر الاصطلاحية	المصدر الشعري: الديوان : ق ..	اللفظ الغوري	١
	.٧٧،٧٥،٧١		
(٣٤) القاشاني. المصدر السابق:ص١٤٧-١٤٨.	٣٢،١٧،١٥،٨	رب	٣٤
أ- السراج. المصدر السابق:ص٤٢٧. ب- القاشاني. المصدر السابق:ص١٥٠.	(٣٥): ٦٥،١٧،١٦،١٤	رسم	٣٥
(٣٦) السراج. المصدر السابق:ص٤١٤.	٦٥،٦١	رمز	٣٦
(٣٧): أ- الجرجاني. المصدر السابق:ص١١٧-١١٨. ب- السراج. المصدر السابق:ص٤٢٧. ج- القاشاني. المصدر السابق:ص١٥٠-١٥٢. د- القشيري. المصدر السابق:ص٧٥.	١٤،١١،١٠،٨،٧ ٤٨،٤٥،٣٩،٢٢ ٦٠،٥٣	روح	٣٧
(٣٨): أ- الجرجاني. المصدر السابق:ص١٢٣. ب- السراج. المصدر السابق:ص٤٣٠. ج- القاشاني. المصدر السابق:ص١٠٠-١٠٣. د- القشيري. المصدر السابق:ص٧٦.	١٦،١٥،١٤،٩،٧ ٢٩،٢٧،٢٥،١٧ ٥٨،٤٤،٣٥،٣٣ ٨٢،٧٧،٧٤،٦٦ ٨٨	سر	٣٨

١	اللفظ اخورى	المصدر الشعرى: الديوان : ق ..	المصادر الاصطلاحية
			هـ - المحجورى. المصدر السابق: ج-٢، ص ٦٢٩.
٣٩	مشاهدة	٢٩،٢٨،٢١،١٦،٢ ٦٥،٦١،٥٨،٣٩، ٧٧،٦٩،٦٦	(٣٩): أ- الجرجانى. م. س: ص ٢٢٩. ب- السراج. م. س: ص ٤١٢.
٤٠	إشارة	٨٦،٧٨،٦٥،١٧	(٤٠): أ- السراج. م. س: ص ٤١٤. ب- المحجورى. م. س: ج-٢، ص ٦٢٩.
٤١	شوق	٤١،٢٦،١٢،٧،٥ ٦٥،٤٩	(٤١) الجرجانى. م. س: ص ١٣٥.
٤٢	طلوع	٥٥،٥١،٤٤،١٢ ٦٩،٥٧	(٤٢): أ- الجرجانى. م. س: ص ١٤٦. ب- السراج. م. س: ص ٦٤. ج- القاشانى. م. س: ص ٦٤.
٤٣	ظل	"٤١"	(٤٣): أ- الجرجانى. م. س: ص ١٤٨. ب- القاشانى. م. س: ص ١٦٥ - ١٦٦.
٤٤	ظلمة	٦٦،١٥،٣	(٤٤) الجرجانى. م. س: ص ١٤٨.
٤٥	ظهور	٨٨،٥٦،١٥،٩	(٤٥) الجرجانى. م. س: ص ١٤٧.
٤٦	معرفة	٥١،٢٨،١٥،١١ ٧١،٦٩،٥٩،٥٢	(٤٦): أ- الجرجانى. م. س: ص ٢٣٦. ب- المحجورى. م. س: ج-٢، ص ٦٢٦.

المصادر الاصطلاحية	المصادر الثمري: الديوان : ق ..	اللفظ المحوري	ا
(٤٧) الجرجاني.م.س:ص١٥٧-١٥٨.	٨٢,٤٤,٢٥	عقل	٤٧
(٤٨): أ- الجرجاني.م.س: ١٦٠-١٦١. ب- الهجویری.م.س: ج٢، ص٦٢٦.	١٧,١٥,١١,٧ ٦٢,٥٦,٤٤,٢١ ٨٤,٧٥,٦٦,٤	علم	٤٨
(٤٩) الجرجاني.م.س: ص ١٦٣, ٢٣٧	٦٣,١٥,١١,١٤	العَمَاء	٤٩
(٥٠) القاشاني.م.س:ص٣١.	٢٥,١٥,٩,٨,٧,٢ ٧٤,٦٥,٣٣,٢٦,٤ ٨٩,٧٧,٧٦,٧٥	عيان	٥٠
(٥١): أ- الجرجاني.م.س:ص١٦٩. ب- السراج.م.س:ص٣١٦. ج- السهروردي.م.س.ص٤٧٨. د- القاشاني.م.س:ص١٦٨. هـ- القشيري.م.س:ص٦٣.	١٥,١٣,١٢,١١,٧ ٤٣,٥٣,١,٢٤,١٦,٤ ٦٨,٦٥,٥٨,٥٦ ٧٤	غيب	٥١
(٥٢) الهجویری.م.س: ج٢ ص ٦٣٠.	١٥,١٣,١١,١٥ ٥١,٤٨,٣٣,٢٠ ٨٨,٧٧,٤	غير	٥٢
(٥٣): أ- الجرجاني.م.س:١٧٣. ب- القاشاني.م.س:ص١٣٦.	٤١,٣٥,١٠,٧,٥ ٦٩,٦٧,٥٥,٥٣ ٧٤	افتراق	٥٣
(٥٤) الجرجاني.م.س: ص١٧٦.	٦٤,٣٧,٣٠,٢٧ ٦٥	فكر	٥٤
(٥٥):	٦٨,٢٩,١٧,١٤	فناء	٥٥

المصادر الاصطلاحية	المصدر الثمري: الديوان : ق ..	اللفظ المعنى	١
أ- الجرجاني.م.س:ص١٧٦. ب- القشيري.م.س: ص٦١	٨٧،٧٧،٦٩ ،	.	
(٥٦) الجرجاني.م.س: ص١٧٦-١٧٧.	"٦١"	فيض	٥٦
أ- الجرجاني.م.س:ص١٧٨. ب- السراج.م.س:ص٤١٩. ج- القاشاني.م.س:ص١٤٣. د- القشيري.م.س:ص٥٥. هـ- المحويري.م.س:ج٢،ص٦١٩-٦٢٠.	(٥٧): ٤٦،٤٣،٤١	قبض	٥٧
(٥٨) الجرجاني.م.س:ص١٢٩.	٣٣،١٨،١٤،٥	قتل	٥٨
(٥٩) الجرجاني.م.س:ص١٨٠-١٨١	٢٧،٦،٥	قدرة	٥٩
(٦٠) القاشاني.م.س:ص٣٨-٧٥.	٨١،٤٣،٤٢،٤١	قدس	٦٠
(٦١) الجرجاني.م.س:ص١٧٩-١٨٠	٦٩،١١،٥	قدم	٦١
(٦٢) أ- الجرجاني.م.س:ص١٨٢. ب- القشيري.م.س:ص٧٠	٤٢،٤١،١٦،٨ ٧٩،٦٥،٦٥،٤٤	قرب	٦٢
(٦٣): أ- الجرجاني.م.س:ص١٨٦-١٨٧. ب- القاشاني.م.س:ص١٤٥.	١٥،١١،٨،٧،١ ٤٢،٢٥،٢١،١٧ ٣٧،٣٣،٣٠،٢٧ ٤٩،٤٨،٤٣،٣٩ ٦٦،٦٥،٥٤،٥٢ ٨٩،٧٧،٧٦،٧٥،٧٠	قلب	٦٣

المصادر الاصطلاحية	المصدر الشعري: الديوان : ق ..	اللفظ المعنى	١
أ- السراج.م.س:ص٤١١. ب- القشيري.م.س:ص٥٤.	(٦٤): ٦٣,٥٦,٣٦,١٨ ٨٥,٧١	مقام	٦٤
أ- الجرجاني.م.س:ص١٩٣. ب- السراج.م.س:ص٤٢٢. ج- المحويري.م.س.ج٢,ص٦١٨-٦١٩.	(٦٥): ٨٥,٤٣	كشف	٦٥
(٦٦) الجرجاني.م.س:ص١٩٤.	٢٨,١٩	كفر	٦٦
أ- الجرجاني.م.س:ص١٩٥-١٩٦. ب- المحويري.م.س:ج٢,ص٦٢٨. ج- القاشاني.م.س:ص٦٨.	(٦٧): ١٥,١٤,١٠,٧ ٢٩,٢٨,٢٧,١٧ ٤٦,٤٤,٤٣, ٤٩,٤٨ ٦١,٦٠,٥٢,٥١ , ٧٧,٧٥,٦٨,٦٥ ٨٩,٨٨,٨٥.	كلية	٦٧
أ- الجرجاني.م.س:ص١٩٧-١٩٨. ب- السراج.م.س:ص٤٣٢.	(٦٨): ١٧,١٤,١١,٧ ٤٤,٤٠,٣٢,٢٥ ٥٠,٤٧,٤٦, ٦٨,٦٧ ٨٠,٧٦,٧٤,٧٣ ٨٦,٨٤	كون	٦٨
أ- السراج.م.س:ص٤٤٩.	(٦٩): ٥٦,٥٥,٤٢,٧ ٧٥	تليس	٦٩

المصادر الاصطلاحية	المصدر الشعري: الديوان : ق ..	المفرد الشعري	١
ب- المحجوري.م.س: ج-٢، ص٦٣٦.			
أ- الجرجاني.م.س: ص٢٠٤. ب- السراج.م.س: ص٤١٢. ج- القاشاني.م.س: ص٧٢-٧٣. د- القشيري.م.س: ص٦٨. هـ- المحجوري.م.س: ج-٢، ص٦٢٨.	(٧٠): ٦٦،٦٥،٦١،١٦	لوح	٧٠
أ- الجرجاني.م.س: ص٢١٦. ب- السراج.م.س: ص٤٣١. ج- القاشاني.م.س: ص٨١.	(٧١):	"٧٥"	٧١ محق
أ- الجرجاني.م.س: ص٢١٧. ب- السراج.م.س: ص٤٣١. ج- السهروردي.م.س: ص٤٧٧. د- القشيري.م.س: ص٦٦.	(٧٢): ٥١،٤١،١٧،١٤	محو	٧٢
(٧٣) الجرجاني.م.س: ص٢٢٤.	٦٠،٣٥،٢٢	مزج	٧٣
أ- ابن سينا.م.س: ص٩٤. ب- الجرجاني.م.س: ص٢٤٤-٢٤٥. ج- السراج.م.س: ص٤١٢.	(٧٤): ٤٨،٤٧،٢٧،٧ ٧٨،٧٧،٧١،٧٠	مكان	٧٤
أ- الجرجاني.م.س: ص٢٥٦-٢٥٥.	(٧٥): ٨٤،٨٠،١٤،٨،٢	موت	٧٥

المصادر الاصطلاحية	المصدر الثمري: الديوان : ق ..	اللفظ المعنى	١
ب- القاشاني.م.س:ص٩١-٩٣.			
(٧٦) السراج.م.س:ص٤٢٦.	٧٤،٣٩،١٥،٧	مناجاة	٧٦
(٧٧) الجرجاني.م.س:ص٢٥٠.	٢٩،٢٧،١١،٤٤،١ ٦٥،٣٣،٣١،٣٠ ٨٩،٧٦،٧٥	مناظرة	٧٧
أ- ابن سينا.م.س:ص٨١. ب- الجرجاني.م.س:ص٢٦٢-٢٦٥. ج- السراج.م.س:ص٤٢٤. د- القاشاني.م.س:ص٩٤-٩٥.	(٧٨): ٤١،٣٤،١١،٤٣ ٨٥،٧٧،٤٧،٤٤	نفس	٧٨
(٧٩) ابن سينا.م.س:ص٩٢.	٣١،١٦	نقطة	٧٩
(٨٠): أ- الجرجاني.م.س:ص٢٦٧. ب- القاشاني.م.س:ص٩٨.	١٥،١٤،١٢،٥،٣ ٣٩،٣٨،٣٦،٢٥ ٦٩،٦٦،٦٢،٤١ ٧١	نور	٨٠
(٨١) الجرجاني.م.س:ص٢٧٧.	٣٣،٢٠،١٨،٤٣	هجر	٨١
(٨٢) الجرجاني.م.س:ص٢٧٨.	٦١،٣٧،٣٥،٧ ٨٦،٧٣،٦٥	هم	٨٢
(٨٣): أ- الجرجاني.م.س:ص٢٧٨. ب- القاشاني.م.س:ص٤٥.	"٧٥"	هوية	٨٣
(٨٤) الجرجاني.م.س:ص٢٧٨.	٤٧،٢٨،١٤،٧،٢ ٨٦،٧٧،٦٧	هوى	٨٤

المصادر الاصطلاحية	المصدر الشعري: الديوان : ق ..	اللفظ المعنى	الرقم
أ- الجرجاني.م.س:ص:٢٧٠-٢٧١. ب- السهرودي.م.س:ص:٤٧٦. ج- القاشاني.م.س:ص:٤٨. د- القشيري.م.س:ص:٥٧.	(٨٥): ٤٢٩،١٧،١٤٤٧ ٥٩،٥٤،٤١،٣٩ ٦٩،٦٨،٦٣، ٠٧٤	وجود	٨٥
(٨٦) القاشاني.م.س:ص:٤٧.	٤٢٣،٢١،٢٠،٤٥ ٧٢،٦٩،٥٧،٥٥ ٨٣،	واحدية	٨٦
(٨٧) السراج.م.س:ص:٤٢٦.	٦٦،٦٥،٣٤،١٧ ٨٤،	اسم	٨٧
(٨٨) السراج.م.س:ص:٤٢٧.	٤٢٥،١٦،١٤،٤٥ ٢٩	صفة	٨٨
(٨٩) الجرجاني.م.س:ص:٢٧٦.	٢٧،١٧،١٦،١٥ ٨٨،٦٥،٣٥،	وهم	٨٩

ثانياً: الظواهر الفنية

(أ) فن الشعر فك التراث الحلاج

أ: التصنيف الشكلي:

صنف الديوان فى صنعة الشيبى فى صنفين: أحدهما تحقق من نسبة المأثور الشعرى فيه إلى الحلاج وأسماه "الديوان"^{٥٥} وقد أقام بنيته على تسع وثمانين قصيدة ومقطوعة، وبلغ عدد أبياته ثلاثمائة وستة وستون بيتاً. أما الصنف الآخر فقد شك فى نسبه التاريخى إلى صاحبه، ورد حله إلى مظانه الشعرية ووضع تحت عنوان "أشعار نسبت إلى الحلاج"^{٥٦}، ويحتوى على خمسين قصيدة ومقطوعة، وعدد أبياته مائة وتسعون وأربعة.

ب: الوصف الاستقرائى:

(١) القصائد الشعرية

م	رقم القصيدة	عدد الأبيات	موسيقى الشعر		الفنون الشعرية
			البحر	القافية	
١	٢٧	٧	السريع	خاطرى	العشق الإلهى
٢	٦٨	٧	المجتث	التمنى	" "
٣	٥	٨	البسيط	إبداء	" "
٤	٤١	٩	الوافر	رسم	الشعر الفلسفى: فى الاصطلاح الصوفى.

^{٥٥} الحلاج. الديوان: ص ١٥-٦٤.

^{٥٦} " المصدر نفسه: ص ٦٥-٩٤.

م	رقم القصيدة	عدد الأبيات	موسيقى الشعر		الفنون الشعرية
			البحر	القافية	
٥	٦٩	٩	البيسيط	برهان	الشعر الفلسفي في الوجود الإلهي
٦	١٧	١٠	مخلع البيسيط	أنت	العشق الإلهي
٧	٤٤	١٠	البيسيط	غشاشا	العشق الإلهي
٨	٦٥	١٠	مخلع البيسيط	وهم	العشق الإلهي
٩	١١	١٣	البيسيط	تجاريب	الشعر الفلسفي في المعرفة الصوفية
١٠	٧	١٩	البيسيط	معنائى	العشق الإلهي
١١	١٤	٢٠	بجزوء الرمل	حياتى	العشق الإلهي

٢- المقطعات الشعرية

م	رقم المقطوعة	الشكل	موسيقى الشعر		المضمون الشعري
			البحر	القافية	
		مقطعات واحدية: ٤			
١	١٩		الطويل	قبيح	الشطح الصوفي
٢	٤٠		المنسرح	البطر	الحب وآلام البوح
٣	٥٠		الرمل	معاً	الحب والتوحد
٤	٥١		البيسيط	مطلع	المعرفة الصوفية

م	رقم القصيدة	عدد الأبيات	موسيقى الشعر		الفنون الشعرية
	ثنائية: ٢٧.		البحر	القافية	
١	١		الخفيف	جنى	العشق الإلهي
٢	٤		الوافر	السماء	الوجود الإلهي
٣	٦		البسيط	الرائي	العشق الإلهي
٤	١٣		الطويل	غائب	العشق الإلهي
٥	٢٨		الطويل	الذكر	غائبة العشق
٦	٣٠		البسيط	ذكرى	العشق الإلهي
٧	٣٨		البسيط	خبير	الحقيقة والتجلى
٨	٤٦		الطويل	أرضى	القبض والبسيط
٩	٤٨		الطويل	موضع	الحب الإلهي
١٠	٤٩		البسيط	أوجاع	الحب وتجربة الألم
١١	٥٢		البسيط	عرفنى	الحب والقرب
١٢	٥٣		الرمل	الفتق	الحب والتوحد
١٣	٥٤		المتقارب	يدق	الفناء والبقاء
١٤	٥٧		السريع	الواقق	العشق والمحق
١٥	٥٨		مخلع البسيط	الوثيقة	غائبة الفناء الصوفى
١٦	٦٠		الرمل	الزلال	الحب والتوحد الروحي

م	رقم القصيدة	عدد الأبيات	موسيقى الشعر		الفنون الشعرية
			البحر	القافية	
١٧	٦٢		البحر	القافية	الهيكلة والنور الإشرافي
١٨	٧٢		البحر	القافية	آلام الحب
١٩	٧٦		البحر	القافية	القلب والحمل العثماني
٢٠	٧٩		البحر	القافية	القرب والمكاشفة
٢١	٨٠		البحر	القافية	الحب والتفرد
٢٢	٨٢		البحر	القافية	حيرة القلب والوجود الإلهي
٢٣	٨٣		البحر	القافية	حقيقة التوحيد
٢٤	٨٤		البحر	القافية	فيض الذات وحقيقة الألوهية
٢٥	٨٦		البحر	القافية	نفسية الحب
٢٦	٨٧		البحر	القافية	الحب والفناء
٢٧	٨٩		البحر	القافية	المعرفة الإلهية
		ثلاثية: ٢١			
١	٩		البحر	القافية	الكشف والتجلي
٢	١٠		البحر	القافية	فلسفة الحب الإلهي

م	رقم القصيدة	عدد الأبيات	موسيقى الشعر		الفنون الشعرية
			البحر	القافية	
٣	١٢		الخفيف	غروب	وجدانية المحب وعاطفيته
٤	١٨		البسيط	حنثوا	العشق والفناء
٥	٢٠		الطويل	واحد	الحب والتوحيد
٦	٢١		الخفيف	وحيد	الحب ودغدغة الألم
٧	٢٢		بجزوء الرمل	فؤادى	الحب والتوحد
٨	٢٣		المجتث	واد	الحب والغربة
٩	٢٤		البسيط	تأمور	التحلى الإلهى
١٠	٢٥		الطويل	أسرار	النور الإلهى
١١	٣١		الرجز	القمر	الكشف الصوفى
١٢	٣٢		السريع	الدهر	العشق الإلهى
١٣	٣٦		مخلع البسيط	نار	العشق بين البيان والتبيين
١٤	٣٧		الخفيف	فكرى	العشق الإلهى
١٥	٤٣		الطويل	نفسى	الفناء والبقاء
١٦	٤٥		الرمل	عطشاً	الحب والتوحد
١٧	٥٥		الخفيف	طرق	التحلى الإلهى
١٨	٦٣		الوافر	الكلام	حقيقة التوحد
١٩	٦٤		الطويل	جما	فلسفة الاعتقاد الصومى

م	رقم القصيدة	عدد الأبيات	موسيقى الشعر		الفنون الشعرية
			البحر	القافية	
٢٠	٦٦		البسيط	الظلم	الحب الإلهي
٢١	٨٥		مخلع البسيط	التخلى	الزهد
		رباعية: ١٢			
١	٣٣		البسيط	الجار	الحب الإلهي
٢	٣٤		البسيط	الحذر	الحب وأسرار البوح
٣	٣٥		مخلع البسيط	سرورى	العشق ودمومة الحضور القلبي
٤	٣٩		البسيط	الكدر	غربة المحب
٥	٤٢		المزج	تهويس	حيرة المحب
٦	٥٦		الطويل	الصدق	المعرفة الإلهية
٧	٦١		البسيط	تحلله	الأحوال والشهود
٨	٧٠		الخفيف	أجفاني	الإشراق الإلهي
٩	٧٢		الرجز	سبحاني	الحب والوحدة الشهودية
١٠	٧٤		مجزوء الرمل	لساني	مناجاة الحق
١١	٧٨		الطويل	لسانه	الوجود الإلهي
١٢	٨٨		مخلع البسيط	حسي	التجلي الإلهي

م	رقم القصيده	عدد الأبيات	موسيقى الشعر		الفنون الشعرية
		خماسية: ٨	البحر	القافية	
١	٨		البحر	عجب	العشق الإلهي
٢	٢٩		الطويل	الأكابر	المواجيد والأحوال
٣	٤٧		السريع	أنخط	الحب والاعتزاز
٤	٥٩		مجزوء الكامل	حالتها	صورة الذات الزاهدة
٥	٦٧		الرمل	بدنا	الحب والتوحد العرفاني
٦	٧١		الكامل	بياني	الكشف والتحلي
٧	٧٥		البسيط	أثنين	فلسفة التوحيد الصوفي
٨	٨١		الطويل	إلاهو	الهوية الإلهية والمعية الربانية
		سداسية: ٦			
١	٢		الوافر	تراه	أدب التوبة
٢	٣		المتقارب	الرجا	الحب الإلهي
٣	١٥		البسيط	طيات	المعرفة الإلهية
٤	١٦		الخفيف	اللحظات	الحب والمكاشفة
٥	٢٦		الوافر	العذار	المديح النبوي
٦	٧٧		الطويل	تراني	عشق الوجود الحق

الباب الثاني

نظرية المعرفة الأدبية في التراث العربي

طبيعتها الإبداعية وفنونها الموضوعية

الفصل الأول : الوصف البيولوجرافي .

الفصل الثاني: الفنون الموضوعية لنظرية المعرفة العلاجية .

الفصل الأول

الوصف البيولوجي جرافغ

(١) الآثار الحلاجية .

(٢) الآثار المنسوبة .

١- الآثار الحلاجية:

(١)

"كتاب الأبد والمآب"

أ- كتاب الأبد: في رواية البغدادي.^١

(٢)

كتاب "الإحاطة والفرقان": في أن الأئمة اثنا عشر على نسق الأهله في قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أُمَّةَ اللَّهِ﴾. عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً.

أ- انفرد بذكره المقدسي في "البدء والتاريخ".^٢

(٣)

كتاب "الأحرف المحدثه والأزلية والأسماء الكلية".

أ- لا يعرف له آثار مخطية.

ب- ومفهوم الأزل في التراث الحلاجي يشير إليه في (طاسين الأزل والالتباس).^٣

ج- في المسأورات الحلاجية إشارات إلى طبيعة الأحرف المحدثه والأزلية. ومنها قوله: (في

القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور).^٤

^١ البغدادي. هدية العارفين: مج ١، ٣٠٥ع.

^٢ كامل مصطفى الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص ٧١.

^٣ الحلاج. الطواسين: ٤١-٥٥.

^٤ أنخبار الحلاج (الأصول الأربعة): ص ٨٦.

(٤)

كتاب " الأصول والفروع "

أ- للصوفية والشيعية مصنفات عدة في الأصول والفروع.

ب- انفرد بالإشارة إليه "المجويرى" فى قوله: (وله تصانيف زاهرة، ورموز وكلام مهذب فى الأصول والفروع) .^٥

(٥)

كتاب " الأمثال والأبواب "

أ كتاب الأمثال: فى رواية البغدادي^٦ .

(٦)

كتاب " بستان العارفين "

أ- انفرد بذكر صاحب "هدية العارفين"^٧ .

ب- مخطوطاته:

يوجد أثر مخطوطي يحمل عنوان "بستان المعرفة من كلام قدوة المحققين منصور الحلاج"؛

يصفه أحد أعلام المحققين المعاصرين بأنه "من المصنفات التى لم تبحث أصالتها بعد"^٨ .
" ويشير إلى مخطوطاته فى:

١- السليمانية: ١٠٢٨ (من ٣٥٤ب-٣٦١ب) ، (ق١٢هـ).

٢- مشهد: ١٣٢/٤ ، حكمة ٦٦٣ (فى مجموعة، ورتقان) ، (٥٥٨هـ).

ج- لعله "بستان المعرفة" الذى أضافه "ماسينيون" إلى روايات الطواسين^٩

^٥ المجويرى. كشف المحجوب: ج١، ص ٣٦٢.

^٦ البغدادي. المصدر نفسه: ن.ع.

^٧ البغدادي المصدر السابق: ن.ع.

^٨ سزكين. تاريخ التراث العربى: ج٢، ص ٤٦٤.

^٩ الحلاج. الطواسين: ص ٦٩-٧٨.

(٧)

كتاب " تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾ " .

أ- تفسير سورة الإخلاص: في رواية البغدادي^{١٠} .

(٨)

كتاب " التوحيد " .

أ- يشير أحد المصنفين المعاصرين إلى وجوده، وقد أغفل الإشارة إلى آثاره الخطية.^{١١}

ب- وفي الطواسين إشارة إلى المفهوم الحلاجي للتوحيد في طاسيني "التوحيد" و "الأسرار في التوحيد"^{١٢} .

(٩)

كتاب " الجيم الأصغر " .

أ- انفرد بروايته صاحب الهدية^{١٣} .

(١٠)

كتاب " الجيم الأكبر " .

أ- انفرد كذلك بالإشارة إليه البغدادي في هديته^{١٤} .

ب- وللصوفية نظرية باطنية في أسرار الحروف من الوجهة الرمزية.

^{١٠} البغدادي. المصدر السابق: ن.ع.

^{١١} إبراهيم بسيوني. نشأة التصوف الإسلامي: ص ٢٨١.

^{١٢} الحلاج. المصدر السابق ص ٥٨-٦٢.

^{١٣} البغدادي. المصدر السابق: ن.ع.

^{١٤} البغدادي. المصدر السابق: ن.ع.

(١١)

كتاب "حمل النور والحياة والأرواح".

أ- لا يعرف له آثار خطية.

ب- ولعل صحة عنوانه (خلق النور والحياة والأرواح).

ج- أعتقد أنه في فلسفة الوجود، وبنيتة العنوانية تحمل روح المعنى الباطني "لطاسين السراج"^{١٥}

(١٢)

كتاب "خزائن الخيرات" ويعرف "بالألف المقطوع والألف المؤلف"

أ- خزائن الخيرات. ويعرف أيضاً "بالألف المؤلف": في رواية البغدادي^{١٦}

ب- يذهب أحد المعاصرين إلى القول بأن "كتاب الحلاج المذكور هو "الألف المعطوف والألف المؤلف"، فحاء الديلمي واستعار الصيغة معدلة^{١٧}.

ج- أظن أن هذا المصنف يحمل عنوان "عطف الألف المؤلف على اللام المعطوف"، فحاء الديلمي فرواه عن شيخه ابن خفيف وهو صديق الحلاج ومن صفوة حواريه، وحين رغب في التصنيف في هذا الفن - العشق الإلهي - وجد هذا النموذج الفريد للبنية العنوانية فأخذها عن صاحبها أخذ محاكاة^{١٨}. فالديلمي مصنف ورواية.

وهذه المماثلة العنوانية لها أصولها وطبيعتها وبواعثها في التراث العربي. وربما تتسق هذه الرؤية وطبيعة البناء الفني في الشعر العربي وماذهب إليه فريق من نقدة العربية كابن قتيبة وغيره من أنصار نظرية المحاكاة الفنية في الصنعة الإبداعية. فصنيع الديلمي هذا في القرن الخامس الهجري إنما يصور بعناً للتراث الحلاجي، فهو يثبت النموذج المحاكي رغبة

^{١٥} الحلاج. الطراسين: ص ٩-١٥.

^{١٦} البغدادي. المصادر السابقة: ن. ع

^{١٧} كامل التتبيي. المصدر السابق: هـ، ص ٦٩.

^{١٨} الديلمي. عطف الألف المؤلف على اللام المعطوف: ص ٢٥-٢٨.

في إحياء فكر شهيدهم وعمدة منهجهم العشقي وقد حمل مآثره الشعرى سر أسرار
وجده. فهو يقول:

واللام بالألف المعطوف مؤتلف .: كلاهما واحد في السبق معناه^{١٩}

(١٣)

"كتاب" خلق الإنسان والبيان.

أ- لا تعرف له آثار خطية.

ب- يشير أحد الباحثين إلى أنه يعرض لتفسير قوله تعالى في سورة الرحمن: ﴿خلق
الإنسان علمه البيان﴾. ويرى أن هذا الفن أكثر الحلاج من الكتابة فيه.^{٢٠}

(١٤)

كتاب "معلق حلائق القرآن والاعتبار".

أ- لا أثر له في كنوز الحكمة الصوفية في دور المخطوطات العالمية.

ب- أما الفلسفة القرآنية من الوجهة الصوفية عند الحلاج فتزد لها إشارات في آثاره
الباقية. ومنها قوله: (في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في
أوائل السور..)^{٢١}.

(١٥)

كتاب "الدرة" إلى نصر القشوري.

أ- يشير أحد المعاصرين إلى وجوده.^{٢٢}

^{١٩} الحلاج. الديوان: ص ١٩.

^{٢٠} كامل الشيبى. المصدر السابق: هـ-٣، ص ٦٨.

^{٢١} أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص ٨٦.

^{٢٢} إبراهيم بسيونى. المصدر السابق: ص ٢٨١.

ب وصله الحلاج بنصر القشورى ترد فى مصادر عدة، فقد كان من شيعته وأنصاره ومعاصرى محنته^{٢٣}

(١٦)

"الديوان"

أ- لم يرد له أثر فى مصادر التراث البيولوجرافى كالفهرست والهدية.
ب- أقدم إشارة إليه ترد فى "الرسالة القشيرية" ويصفه صاحبها بأنه "مجلدة حمراء مربعة صغيرة فيها أشعار الحسين بن منصور"^{٢٤}.
وهذه النسخة من ذخائر الخزانة السلمية فى القرن الخامس الهجرى.

ج- مخطوطاته:

من الآثار الخطية لديوان الحلاج قصيدته (رأيت ربى)؛ وتوجد فى:

١- باريس: ١٢٣٠ (ورقة ١٠٦-١٠٧)؛ انظر: فحدا ٥٤٦).

وهذه القصيدة مع قصائد أخرى فى:

٢- لاله لى: ٣٧٤٥ (من ١١٨٥ - ١١٨٨ ب)، القرن الثانى عشر الهجرى)

٣ أيا صوفيا: ٢١٤٤ (من ٢٥١ ب- ١٥٣ ب) وكذلك

٢٦٥ (من ١٠٠ أ - ١٠٥ ب).

٤ وهناك قطع أخرى جمعها "ماسينيون" وحققها وترجمها إلى الفرنسية بعنوان: "ديوان الحلاج"^{٢٥}.

^{٢٣} ابن زنجى. ذكر مقتل الحلاج. (الأصول الأربعة): ص ٣.

^{٢٤} القشيرى. الرسالة القشيرية: ص ١٨٤.

^{٢٥} سز كين. المصدر السابق ج ٢ ص ٤٦٤.

د- طبعاته:

١. نشره ماسينيون للمرة الأولى وترجمه إلى الفرنسية في "الجملة الآسيوية" ع ، ٢١٨ (يناير - مارس ١٩٣١)، ص١-١٥٨^{٢٦} ثم أعاد تحقيقه وأتم توثيقه نصاً ومصدراً في طبعته الثالثة، باريس: ١٩٥٥^{٢٧}.

٢. نشرته مكتبة الجندي ضمن المجموعة العلاجية: أخبار الحلاج، الطواسين، طائفة من شعره. في طبعتها الثانية ١٩٧٠.

٣. أعاد نشره وتحقيقه الدكتور كامل مصطفى الشيبى معتمداً على مصادر جديدة في توثيق نصه وشرح مشكله وغريبه.

فنشره مجرداً في بغداد عام ١٩٧٤ بعنوان "ديوان الحلاج" بعد نشره لشرحه في السنة نفسها.

(١٧)

"كتاب "الذاريات ذروا.

أ- آثاره الخطية مفقودة.

ب- يرى الشيبى أنه في تفسير "سورة الذاريات"^{٢٨}.

ج- أظن أنه من آثاره الشطحية وهو يسفر عن ماهية الذاريات في رؤية عشقه وفنائه حين يقول: "واحتملت الذاريات أجزاءي"^{٢٩}.

^{٢٦} بروكلمان. تاريخ الأدب العربي: ج٤، ص٦٨.

^{٢٧} كامل الشيبى. المصدر السابق: ص١٢.

^{٢٨} كامل الشيبى. المصدر السابق: ص٧٠.

^{٢٩} أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص٥٣.

(١٨)

كتاب "سر العالم والمبعوث".

أ- لا أثر له في التراث الخطي.

ب- لعله في "المعاد"، ومن ثم يصبح عنوانه (سر العالم والمبعوث) ليتم به رسالته في البعث والنشور وقد بدأها بكتابه (القيامة والقيامات).

ج- أما إن كان عنوانه لم يحسمه شيء من التحريف، فأعتقد أنه في فلسفة النبوة وأزلية النور المحمدي.

(١٩)

كتاب "السمري وجوابه"

أ- يشير ابن زنجي إلى صلته بالحلاج وصحبته له، وقد كانت ابنته تخلمه في سجنه، وقد لقي ألواناً من الأذى في عصر عمته على يد الوزير العباسي، وحرق ما جمعه من آثار صاحبه.^{٣٠}

ب- لعل هذا الأثر في أدب الدعوة الحلاجية، وخاصة ما يتصل بالمعرفة الباطنية فهو جواب لسؤال ما عرف السمري له جواباً.

(٢٠)

كتاب "السياسة" إلى الحسين بن حمدان.

أ- السياسة إلى حسين بن حمدان: في الهدية.^{٣١}

^{٣٠} ابن زنجي. المصدر السابق: ص ٥-٨.

^{٣١} البغدادي. المصدر السابق: مج ١، ص ٣٠٥.

^{٣٢} أعبار الحلاج (المناجيات): ص ٨٠-٨٤.

ج- لعله الحسين بن حمدان الخصيبي المصري (٢٦٠-٣٤٦هـ)؛ وهو من أعلام الفرقة النصيرية الباطنية.^{٣٣}

د- وربما كان الحسين هذا أحد رجال الدولة الحمدانية الشيعية في طور دعوتها السياسية، وهو من أبرز قادة التمرد العسكري في عهد الخليفة المقتر.^{٣٤}

(٢١)

كتاب "السياسة والخلفاء والأمراء".

أ- في رواية الشيباني: "كتاب" الساسة والخلفاء الأمراء، وهو يرجح أنه كتب لعلی بن عيسى الوزير وقد وجد في خزنة كتبه".^{٣٥}

ب- وأغلب الظن أنه في النظرية السياسية المقارنة، فهو يعرض لنظريتي الإمامة الشيعية والخلافة العباسية.

(٢٢)

كتاب "شخص الظلمات"

أ- لعله "تشخيص"^{٣٦}.

ب- هذا الأثر تبدو في عنوانه الحيرة بين المفهوم الوجودي والطبيعة الإشراقية، ففي التراث الشيعي الباطني يراد بالعالم الظلماتي: عالم المادة والتجسد، وإبليس خلق عندهم من الظلمة والخطيئة.^{٣٧}

^{٣٣} الجعفي. الهفت الشريف (المقدمة): ص ١٧-٢١.

^{٣٤} فاروق عمر. الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكري: ص ١٢٤.

^{٣٥} كامل الشيباني. المصدر السابق: ص ٦٨.

^{٣٦} كامل الشيباني. المصدر السابق: ص ٦٩.

^{٣٧} الجعفي. الهفت الشريف: ص ٦٢.

والمعنى القرآنى للظلمة مضاد لمعنى النور والهداية. وذا النون وقد ذهب مغاضباً ﴿ فظن أن لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات ﴾. فكأن الظلمة هنا رمز وجودى للحيرة والاعتزاب الروحى.

(٢٣)

كتاب "الصدق والإخلاص".

أ- الصدق والإخلاص: من المقامات الصوفية.

ب- فى إشارة للشيبى أن هذا الكتاب هو مصدر حجته الفقهية فى فريضة الحج^{٣٨}.

ج- وفى القضية نظر تناوله فى التصنيف الموضوعى للتراث الحلاجى.

(٢٤)

كتاب "الصلاة والصلوات".

أ- لعله: فى فقه العبادات الصوفية.

ب- للصوفية مصنفات عدة فى أدب الصلاة وتحقيقها من الوجهة الباطنية وهى عندهم معراج روحى لتطهير الطبيعة الناسوتية.

(٢٥)

كتاب "الصيهور فى نقص الديهور"

أ- الروايات:

١- الصيهور: فى روايتى النديم والبغدادى.^{٣٩}

^{٣٨} كامل الشيبى. المصدر السابق: هـ-٢، ص ٦٩.

^{٣٩} أ- البغدادى. المصدر السابق: مج ١، ص ٣٠٥٤.

ب- النديم. الفهرست: (ط طهران): ص ٢٤٣.

- ٢- الصيهور فى نقض الدهور: فى رواية القشبرى.^{٤٠}
 ٣- الصيهور فى نقد الدهور: فى رواية بروكلمان.^{٤١}
 ٤- الصيهور فى نقد الدهور: فى رواية فؤاد سزكين.^{٤٢}
 ٥- الصيهور والديهور: أشار إليه ابن عربى فى "الفتوحات" فى قوله "وهذا
 النور من الصيهور والديهور المنسوب إلى الحسين بن منصور".^{٤٣}
 ٦- الصيهور والديهور: فى روايات أخرى.

ب- مخطوطاته:

١- أشار ماسينيون إلى وروده فى كتاب (سلام الوصول) لحاجى خليفة. وهو مخطوط
 مكتبة شهيد على باستبول رقم ١٨٨٧ بإعتباره كتاباً فى "علم الحروف والطلسمات
 والسيماء والكيميا".^{٤٤}

- ٢- ذكر كراتشكوفسكى: أنه فى لينجراد، مجموعة فركوتشى: رقم ٤٨٨٥.^{٤٥}
 ج- فى التراث الإسماعيلى يقصد بالديهور: الأزلية، والديهور: الأبدية.^{٤٦}

(٢٦)

كتاب "طاسين الأزل، والجواهر الأكبر والشجرة الزيتون النورية.

^{٤٠} القشبرى. الرسالة القشبرى: ص ١٨٤.

^{٤١} بروكلمان. المصدر السابق: ج ٤، ص ٦٩.

^{٤٢} سزكين: المصدر السابق: ج ٧، ص ٤٦٤.

^{٤٣} ابن عربى. الفتوحات للكية: مج ١، ص ١٨٨.

^{٤٤} ماسينيون. الطواسين (تعلقات): ص ١٤٣.

^{٤٥} أ- سزكين. المصدر السابق: ن. ص.

ب- بروكلمان. المصدر السابق: ن. ص.

^{٤٦} هذه الإشارة من مروياتى عن الدكتور عثمان بى.
 ١٢٢

أ- مخطوطاته:

وأثاره الخطية حفظت في مكتبات "لندن" و"استانبول" في كل من:

١- المتحف البريطاني: الإضافات ٩٦٩٢ (من ٣١٧-٣٢٢ ب)، (في ق ٩-١٠ هـ).

٢- ولى الدين: ٣/٢١٨٧ (من ١١٨-١٢١ اب)، (ق ٧ أو ٨ هـ).

٣- مشهد: ٤/١٣٢، حكمة ٦٦٣ (١٠ ورقة)، (٥٨١ هـ)^{١٧}

ب- طبعاته:

١- نشره ماسينيون محققاً عن مصادره الخطية سنة ١٩١٣ م، وذيله بمحاش
منقولة عن "شرح شطحيات الطواسين" لروزبهان البقلي.^{١٨}

٢- ثم نقله إلى الفرنسية في مصنفه "الأم الحلاج".^{١٩}

٣- أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد (-١٩٧٠).

٤- نشرته مكتبة الجندي بالقاهرة ضمن المجموعة الحلاجية (الأخبار،
كالطواسين، طائفة من شعره) وقد أعادت طبعته في سنة ١٩٧٠.

ج- "طاسين الأزل" بين الرواية والتحقيق:

١- وهذا الأثر الحلاجي من الآثار التي صنفها صاحبها في غياهب سجنه، وحملها
تلاميذه وإن أصابهم في هذا قهر السلطان وإصر سياسته. فهو يمثل تراث الشخصية
الحلاجية في طور تماميتها. وقد ضاع جلّه، وما بقى منه إلا شذرات تصور شطراً من
مذهبه وعقيدته الفكرية، وهي تشير إلى مذهب من صحائفه.

^{١٧} مزكين. المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٦٣.

^{١٨} الحلاج. الطواسين: ص ٧٩-٨٠.

^{١٩} Massignon, L. La passion T3; p p 300 - 343.

وقد توهم "ماسينيون" في نشرته الجامعة لنصوص عدة أنها تمثل "طاسين الأزل" في إشارة "الفهرست" وهذا ما جعله يتخذ لها عنواناً جامعاً هو "الطواسين" وإن ورد من بينها هذا "الطاسين".

أ- والأعمودج المحقق "للطواسين" يمثل النصوص التالية:

طاسين الأزل، الفهم، الصفاء، الدائرة، النقطة، الأزل والالتباس، المشيئة، التوحيد، الأسرار في التوحيد، التنزيه، بستان المعرفة.^{٥٠}

(٢٧)

كتاب "الظل المدود والماء المسكوب والحياة الباقية.

- أ- هذا المصنف من آثاره الدارسة، التي ذهبت في محنة صاحبها.
- ب- توحى بنيته العنوانية إلى صلة محموله بطبيعة قرآنية، فمصدرها قوله تعالى: ﴿و ظل ممدود. وماء مسكوب. وفاكهة كثيرة لامقطوعه ولا ممنوعة﴾^{٥١}
- ج- ويذهب بعض المعاصرين إلى القول أنه في "صفة أهل الجنة وحياتهم الباقية".^{٥٢} فهو في التأويل الصوفي لآيات النعيم القرآني.
- د- وأعتقد أن الطبيعة القرآنية للبنية العنوانية في التراث الخلاجي تحمل فلسفة رمزية وإشارية خاصة إتسم بها منهجه في الفكر الإسلامي، من شعشعة إشراقية وجوانية باطنية.

(٢٨)

كتاب "العدل والتوحيد".

أ- لم يشر إليه في التراث البليوجرافى للمخطوطات العربية الباقية.

^{٥٠} الخلاج. المصدر السابق: ص ٩-٧٨.

^{٥١} سورة الواقعة. آيات: ٣٠-٣٢.

^{٥٢} كامل مصطفى الشيبى. شرح ديوان الخلاج: ص ٦٦.

ب- أغلب الظن أنه من مصنفاته المبكرة، ولعله يمثل طبيعة منهجه الفكرى فى نقض المذهب الاعتزالى، وقد عرف أهله بـ "العدل والتوحيد".^{٥٢}

(٢٩)

كتاب "علم البقاء والفناء".

أ- "البقاء والفناء" من الاصطلاحات الصوفية التى تتجوهر فيها نظرية الوجود عندهم.

ب- صنف فى هذا العلم ثلثة من أعلام الصوفية، وأبرز من اقتضى الأثر الحلاجى فيه: المحويرى، فقد وضع فى بدء حياته سفره "الفناء والبقاء"^{٥٤}

ج- ولعله من الآثار التى حفظها تلامذته وشيعة فكره، وحملت بين تقيتهم، لتعرف فى عصر الفلسفة الصوفية عند "ابن عربى" و"ابن سبعين" و"السهرودى" وغيرهم.

(٣٠)

كتاب "الغريب الفصيح"

أ- الغريب والفصيح: فى رواية البغدادى.^{٥٥}

ب- البنية العنوانية فى التراث العربى تشير إلى طبيعة لغوية، فحل ما صنف فى العربية على هذا النسق العنوانى كان فى فن التصنيف اللغوى. وهذا ما جعل أحد المعاصرين يذهب إلى لغويته.^{٥٦}

ج- وأظن أنه فى طبيعة الفن الرمزى "الغريب القرآن ومشكله"، وربما أدرك فيه فلسفة المتشابه القرآنى، وأسرار البيان الحرفى فيه خاصة.

^{٥٢} كامل مصطفى الشيبى. المصدر نفسه: هـ، ص ٦٨.

^{٥٤} المحويرى. كشف المحجوب: ج ١، ص ٩٨.

^{٥٥} البغدادى. المصدر السابق: مج ١، ص ٣٠٥٤.

^{٥٦} كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص ٦٩.

(٣١)

كتاب فى "إن الذى أنزل عليك القرآن لرادك إلى معاد".

- أ- من مصنفاته التى تأخذ بنيتها العنوانية من النظم القرآنى.
ب- لعله فى الرجعة^{٥٧} أو فى فقه الإمامة الشيعية.

(٣٢)

كتاب "قرآن القرآن والفرقان".

- أ- القرآن والفرقان: فى رواية الشيبى^{٥٨}.
ب- والنظم القرآنى فى المنهج الحلاجى يتمثل فى مقولته فيه "علم كل شىء، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور...."^{٥٩}

(٣٣)

كتاب "القيامة والقيامات"

- أ- من العقائد الإيمانية الإسلامية: "عقيدة البعث والنشور".
ب- لعله فى "المعاد" الأخرى، وصلته بعقيدة الرجعة الإمامية.

(٣٤)

كتاب "الكبر والعظمة"

- أ- فى نظرية الأخلاق الصوفية أن الكبرياء والعظمة لله وحده.
ب- أشار ابن عربى فى "فتوحاته" إلى "بيت العظمة" الحلاجى^{٦٠}. ولعله يرمز إلى سفره

^{٥٧} كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص ٧٠.

^{٥٨} كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص ٦٨.

^{٥٩} أخبار الحلاج. الأصول الأربعة: ص ٨٦.

^{٦٠} ابن زنجى. ذكر مقتل الحلاج. (الأصول الأربعة): هـ ٣، ص ٩.

هذا.

(٣٥)

كتاب "الكبريت الأحمر" .

أ- الكبريت: من الألفاظ المعربة^{٦١} .

ب- تشير بنيتها العنوانية إلى صلته بعلم الصنعة.

ج- لعل "الشعراني" رغب في إحياء التراث الخلاجي، حين صنف كبريته.

(٣٦)

كتاب "كيد الشيطان وأمر السلطان".

أ- في إشارة معاصرة^{٦٢} أنه "فنى تفسير. سورة يوسف فيما يتصل بقوله تعالى:

﴿لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ، فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا...﴾^{٦٣}

ب- وأظن أن هذا السفر من أسفاره في الفكر السياسي وطبيعته الفلسفية والتراثية. عرض

فيه لإشارات وتنبهات تدور حول أسرار الصراع المنهجي بين السلطة الزمانية والسلطة الروحية عامة ثم عرج على صلة العلماء بسياسة عصره.

وما الشيطان في التراث الخلاجي إلا أنموذج رمزي للسلطان الخائن.

(٣٧)

كتاب "كيف كان وكيف يكون".

١ - بقيت منه شذرات في "روايات الطواسين"^{٦٤}.

^{٦١} الجواليقي. المغرب: ص ٢٩٠.

^{٦٢} كامل مصطفى الشبيبي. المصدر السابق: هـ، ص ٦٨.

^{٦٣} سورة يونس. ف. آية: ٥.

^{٦٤} إبراهيم بسيوني. المصدر السابق: ٢٨١.

أ- لعله في فلسفة "الألوهية".

(٣٨)

كتاب "الكيفية بالمجاز"

- أ- الكيفية والمجاز: في رواية الفهرست.^{٦٥}
ب- في التأويل الرمزي للكيفية الوجودية.

(٣٩)

كتاب "الكيفية والحقيقة".

- أ- لعلها: في الحقيقة "أو" بالحقيقة".^{٦٦}
ب- في فلسفة الكيفية في الحقيقة الصوفية.

(٤٠)

كتاب "لا كيف"

- أ- لعله من آثاره التي يغلب عليها المنهج العقلي.
ب- في نفى الكيفية وتنزيه الألوهية.

(٤١)

كتاب "التجليات".

- أ- لعله: التجليات.^{٦٧}
ب- ونظرية التجلي الصوفي في التراث الحلاجي تبدو سماتها فيما بقي من آثاره الأدبية:
كالديوان والطواسين والمناجيات.

^{٦٥} النديم. الفهرست (ط. مصر): ٢٧١.

^{٦٦} كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص ٧٠.

^{٦٧} كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص ٦٩.

(٤٢)

كتاب "مدح النبي والمثل الأعلى".

- أ- يرى أحد المعاصرين أن هذا الكتاب هو "طاسين السراج"^{٦٨}.
ب- وأزعم أنه من آثاره الدارسة، وإن حملت الطواسين روح نظرية الإنسان الكامل.
ج- والمدائح النبوية من فنون الأدب الصوفى.

(٤٣)

كتاب "مواجيد العارفين".

- أ- موايد العارفين: فى روايتى الفهرست والهدية.^{٦٩}
ب- لعله: مواجيد العارفين.^{٧٠}
ج- يرد لفظ "مواجيد" فى المعجم الشعرى لديوانه.^{٧١}

(٤٤)

كتاب "الناسخ والمنسوخ".

- أ- ترد إشارة يتيمة إلى ذكره فى "المقالة الأولى" من الفهرست، وقد وصف صاحبه بـ "الشيخ الزاهد".^{٧٢}
ب- لعله من تصانيفه المبكرة التى يغلب عليها الطابع السلفى.

^{٦٨} إبراهيم بسيونى: المصدر السابق: ص ٢٨١.

^{٦٩} ابن منظور. لسان العرب: (ويد-وجد).

^{٧٠} كامل مصطفى الشيبى. المصدر السابق: ص ٦٩.

^{٧١} الحلاج. الديوان: ق ٢٩، ص ٣٤.

^{٧٢} التديم. الفهرست: ص ٤٠.

(٤٥)

كتاب "النجم إذا هوى".

أ- أغفل "واو" القسم الذى تستهل به الآية الكريمة.

ب- ينهب أحد المعاصرين إلى نسبته لحقائق: . التفسير الصوفى.^{٧٣}

ج- وربما كان من فرائد التصنيف فى "المعراج النبوى" ودلالاته الروحية ومصادره الإشراقية فى الفكر الصوفى. فقد عرف الصوفية فى "الطور الموسوي" و"المعراج المحمدى" يناهض رويتهم فى التحلى والإشراق، حين يشرق نور الحقيقة الأزلية فى قلب العارف له.

(٤٦)

كتاب "النقطة وبدء الخلق".

أ- الروايات:

١- النقطة وبدء الخلق: من روايات الفهرست.^{٧٤}

٢- النقطة وبدء الخلق: فى رواية الهدية.^{٧٥}

٣- النقطة وبدء الخلق: فى رواية أخرى.^{٧٦}

ب- طبيعة البنية العنوانية:

١- ماهية النقطة ودلالاتها الوجودية فى الفكر الحلاجى:

تحمل النقطة فى الفكر العربى دلالات رياضية وفلسفية، وهى تتمحور

فى التراث الحلاجى حول طبيعة وجودية، فى مقولته عن "الأزلية النقطة".

^{٧٣} كامل مصطفى الشيبى: المصدر السابق: ص ٧٠.

^{٧٤} التديم. المصدر السابق: ص ٢٤٣.

^{٧٥} البغدادي. المصدر السابق: مج ١، ص ٣٠٥.

^{٧٦} كامل الشيبى. المصدر السابق: ص ٦٩.

وهذه الرؤية الفلسفية يسفر عنها في "طاسين النقطة"

أما مقولته عن الفلسفة القرآنية للنقطة فتتمثل في قوله: "في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور.. وعلم الألف في لام الألف وعلم لام الألف في النقطة وعلم النقطة في المعرفة الأصلية.."^{٧٧} ومن ثم فعلم النقطة سر أسرار المعرفة الإلهية.

٢- أثر المفهوم الحلاجي لفلسفة النقطة في الفكر الإسلامي:

وهذا المفهوم الحلاجي تأثر به التوحيدى "في مقولته عن الوحدة الوجودية وهو يفرق بين الوحدة والنقطة، ذلك أن "الوحدة: هي نقطة لاوضع لها والنقطة: هي وحدة ماها وضع."^{٧٨}

(٤٧)

• كتاب "نور النور"

أ- لعله في "النور الأزلي". وهذا النور الإلهي يتراءى للبصيرة الصوفية في "سورة النور".
ب- وهذا الأثر الحلاجي من آثاره المحجوبة.

(٤٨)

• كتاب "هو هو"

أ- لعله في تنزيه التوحيد.
ب- بقيت إشارات في الديوان والطواسين والمناجيات وروايات المصادر الصوفية تشير إلى فلسفة الهوية الإلهية عنده.

^{٧٧} أخبار الحلاج. الأصول الأربعة: ص ٨٦.

^{٧٨} التوحيدى. المقابلات: ص ٢٧٩.

(٤٩)

كتاب "الهيكل والعالم والعالم".

أ- لعله في مراتب الوجود.

ب- وربما يمثل هذا الأثر عمدة مذهبه الوجودي.

(٥٠)

كتاب "الوجود الأول".

أ- في فلسفة الوجود.

(٥١)

كتاب "الوجود الثاني"

أ- في مراتب الوجود وحقيقته.

ب- أشار التوحيدى إلى طبيعة الوجود الثانى فى "المقاييسات"^{٧٩}.

(٥٢)

كتاب "اليقين".

أ- فى فلسفة العقيدة الصوفية.

ب- واليقين: من أحكام الأصول فى منازل الساترين.^{٨٠}

ج- للحلاج مصنفات فى الأصول والفروع.^{٨١}

د- فى الشذرات الباقية من التراث الحلاجى مايكشف عن حقيقته اليقين وطبيعته فى

منهجه العرفانى.

^{٧٩} التوحيدى. المصدر نفسه: ص ١٥٧.

^{٨٠} محمود أبو الفيض المنوفى. التمكين فى شرح منازل الساترين: ص ١٦٩-١٧٢.

^{٨١} المحجوبى. كشف المحجوب: ج ١، ص ٣٦٣.

٢- الآثار المنسوبة:

عرف التراث الحلاجي ظاهرة "الانتحال" التي شاع أمرها في العصر العباسي لدوافع سياسية وفكرية ومذهبية.

ومن الآثار التي يُشك في نسبتها إلى الحلاج، ويزداد نفر من أهل التوثيق العلمي في قبولها، ويصفها أحدهم بأنها مؤلفات "لم تبحث أصالتها بعد".^{٨٢}

(١)

"بستان المعرفة": من كلام قدوة المحققين منصور الحلاج.

ومخطوطاته في:

أ- السليمانية: ١٠٢٨ (من ٣٥٤ب-٣٦١ب)، ق ١٢هـ-).

ب- مشهد: ١٣٢/٤، حكمه ٦٦٣ (في مجموعة، ورقان.)، ٥٨١هـ-^{٨٣}

(٢)

"رسالة" في الإكسير.

رواها تلميذه أبو العباس أحمد بن الحسن الشطوي البغدادي.

وهي مخطوطة في:

أ- نور عثمانية: ٢/٣٦٣٣ (من ١٣٢-١٣٤)، ق ١٠هـ-).

ب- جامعة استنبول: ٦١٥٦ (من ٨٠ب-١٨٤أ) ق ١٢هـ-).

^{٨٢} سزكين. المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٦٤.

^{٨٣} سزكين. المصدر السابق: ن. ص.

وأولها: "قال أبو العباس: ... ووجدت أن أعلم أصل الإكسير إن كان من المعادن
أو من الحيوان أو من النبات..."^{٨٤}

(٣)

"رسالة" في الصنعة -

وصلت إلينا ترجمتها الفارسية في:

سراى أحمد الثالث: ٨/٢٠٧٥٠ (من ٧٦٦ب-٧٧٩ب)، ٧٤٠هـ.^{٨٥}

(٤)

كتاب "نور اللقل في الأعمال الروحانية والذك والميل".

أ- أورده "بروكلمان" وقال عنه: غير ثابت النسبة.

ب- وتوجد مخطوطة له في: رامبور أول: ٦٩٠:٢١.^{٨٦}

(٥)

وصية.

ومخطوطة في: قليج على: ٤/٦٢٥ (٢٠٠أب).^{٨٧}

^{٨٤} سزكين. المصدر السابق: ن.ص.

^{٨٥} سزكين. المصدر السابق: ن.ص.

^{٨٦} بروكلمان. المصدر السابق: ج٤ ص ٦٩.

^{٨٧} سزكين. المصدر السابق: ن.ص.

(٦)

• كتاب "فى السحر"

أ- ذكره ابن تيمية فى جامع الرسائل " ولم يشر إلى عنوانه، فقال: "وصنف كتاباً فى السحر معروفاً، وهو موجود إلى اليوم".^{٨٨}

ب- يقول الشيبى عنه: "وربما كان كتاب الصيهور".^{٨٩}

ج- ولعله كتاب "نور المقل" الذى يشك بروكلمان فى نسبته إليه.

^{٨٨} كامل الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص ٧١.

^{٨٩} كامل الشيبى. المصدر نفسه: ن.ص.

الفصل الثاني

الفنون الموضوعية لنظرية المعرفة الحلاجية

(1) التصانيف الحلاجية

- أولاً: فن العلوم القرآنية .
- ثانياً: فن العلوم الفقهية .
- ثالثاً: فن التراث الكلامي والجدلي .
- رابعاً: فن التراث الصوفي .
- خامساً: فن التراث الشعري .

(٢) التصانيف المنسوبة

- أولاً: فن علم الأوائل .
- ثانياً: فن علم الصنعة .
- ثالثاً: فن المعرفة الصوفية .

(1) التصانيف الحلاجية:

أولاً: فـك العلوم القرآنية:

١- الفلسفة القرآنية:

أ- خلق خلائق القرآن والاعتبار.

ب- قرآن القرآن والفرقان.

٢- الإعجاز القرآني:

أ- الأحرف المحدثه والأزلية والأسماء الكلية.

٣- الأمثال القرآنية:

الأمثال والأبواب.

٤- غريب القرآن:

الغريب الفصيح.

٥- الناسخ والمنسوخ.

الناسخ والمنسوخ.

٦- التأويل الصوفي للنظم القرآني:

تفسير ﴿وقل هو الله أحد﴾.

(أ) الفلسفة القرآنية .

(أ) كتاب "خلق خلائق القرآن والاعتبار".

(أولاً) طبيعة الفكر الإسلام من الوجهة القرآنية:

١- القرآن الكريم أصل الأصول، ومصدر مصادر المعرفة الإسلامية، على اختلاف مذاهبها ومنهجها العقلية والنقلية، وسننها الباطنية والظاهرية، وهو العلة الأولى لنشأة الفكر الإسلامي، وتشعب فنونه، وثرأ علومه.

ولعل في مصادر التراث الوراقى ما يكشف عن ذلك؛ ففهرست النديم يجمع من فيض المعرفة القرآنية وفنونها مصنفات عدة، فى تفسيره اللغوى والمذهبى، وفى ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومشكلة وغريبه، وحروفه وألفاظه وأمثاله.

وعن الفلسفة القرآنية خرجت إلى نور الوجود العلمى علوم عدة، من أشهرها "علم الكلام" و"علم التوحيد" وغيرهما.

والأثر القرآنى فى مناهج الفكر الإسلامى، يصور صلة العقل الإبداعى بمصدر معرفته، وغدير روائه العقلى والإشراقى، كل يلتمس فيه ضالته، وهيئات أن يفيض نهر الحقيقة الإلهى عن فيضه!

فالتراث الشيعى يأخذ "الفاظ التنزيل، ومحكمات معانى التأويل^١ لتكون مقولاته: "ذكرى لمن تذكر، وعبرة لمن اعتبر".^٢

٢- وفى التراث الصوفى:

يجد القلب العاشق سر معرفته فى عين التنزيل الإلهى، ونبع ينباع غيث رحمته،

^١ أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص ١٦.

^٢ أحمد بن عبد الله. المصدر نفسه: ص ١٧.

فهو "البحر المحيط ، ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين"^٢. وصلته الصوفى بقرآنه تبدو جلية في مقولة سهل التستري: "ما من آية في القرآن إلا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن، وحد ومطلع، فالظاهر: التلاوة، والباطن: الفهم، والحد: حلالها وحرامها، والمطلع: إشراف القلب على المراد بها فقهاً من الله عز وجل.

فالعلم الظاهر علم عام، والفهم لباطنه والمراد به خاص... فلا بد للعبد من مولاه، ولا بد له من كتابه، ولا بد له من نبيه صلى الله عليه وسلم، إذ قلبه معدن توحيده، وصدرة نور من جوهره، أخذ قواه من معدنه إلى هيكله..^٤

(ثانياً) الأثر القرآني في الفكر الحلاجي:

١- وللحلاج نظرية فكرية في المعرفة القرآنية، تصدر عن طبيعة تكاملية للمنهج القرآني، يصورها في مقولته: "القرآن لسان كل علم، ولسان القرآن الأحرف المؤلفة، وهي مأخوذة من حط الاستواء، أصله ثابت وفرعه في السماء، وهو مادار عليه التوحيد."^٥

وفي قوله: "في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في لام ألف، وعلم لام ألف في الألف، وعلم الألف في النقطة، وعلم النقطة في المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية في الأزل، وعلم الأزل في المشيئة، وعلم المشيئة في غيب الهو، وعلم غيب الهو، "ليس كمثل شيء" ولا يعلمه إلا هو."^٦

فالحلاج يستهل مقولته بالتعميم ليتمها بتحديد التحريد، وقد اتخذ

^٢ الغزالي. جواهر القرآن: ص ٨.

^٤ التستري. تفسير القرآن العظيم: ص ٣.

^٥ أخبار الحلاج (الناجيات): ص ٥٣.

^٦ أخبار الحلاج. المصدر نفسه: ص ٩٥-٩٦.

لنظريته القرآنية أصولاً رياضية، ساقى فيها بين الرمز العددي والرمز الحرفي لبيان الدلائل الإعجازية في المتشابهات القرآنية، وهى الحروف التى فى أوائل السور من جهة، وإيضاح الأصول القرآنية لنظرية المعرفة الصوفية من جهة أخرى.

٢- ولعل فى هذا الأثر "خلق خلائق القرآن والاعتبار" نقضا لمزاعم القائلين "بخلق القرآن" من المعتزلة، فالقرآن كلام الله القديم الأزلى، أما التجدد والخلق فى مفاصله وعلومه، والتخلق بخلائقه فى نبع الفطرة الإلهية فى صفاتها ونقائها، والفلسفة القرآنية تدور حول العظمة والاعتبار لتطهير جوانية الذات العاقلة.

(ثالثاً) ومن الآثار الصوفية:

- | | |
|-------------------|---|
| ١- الحكيم الترمذى | تحصيل نظائر القرآن. ^٧ |
| ٢- الغزالي. | جواهر القرآن. |
| ٣- المحاسبي. | كتاب "فهم القرآن ومعانيه". ^٨ |

(ب) كتاب "قرآن القرآن والفرقان"

أولاً: أثر الفلسفة القرآنية فى الفكر الإسلامى

تصدر نظرية المعرفة فى الفكر الإسلامى، عن ينبوع قرآنى، يدعم أصالتها فى علومها الظاهرة والباطنة، فهو المصدر اليقيني والبرهاني لقضايا المعرفة الإسلامية.

^٧ عبد المحسن الحسينى. المعرفة عند الحكيم الترمذى: ص ٤٦٠.

^٨ سزكين. تاريخ التراث العربى: ج ٢، ص ٤٤٣.

ومن ثم كانت العلوم القرآنية من اللزوميات المنهجية لأصالة الشخصية الفكرية في التراث العربي؛ فصنّف فيها مفكرو الإسلام من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والصوفية. وكان لكل مذهب من مذاهب الإسلاميين منهجه وطبيعته الفكرية، وغاياته التي يأوى إلى تحقيقها. فهذا فريق يأخذ بظاهريته نصه وإعجاز بيانه، وآخر ينظر في فلسفته وحقائق تأويله ورمزه.

وفي الصراع المنهجي حول طبيعة الفلسفة القرآنية، ثار الجدل وحمى وطيس المناظرة بين المتكلمين والفقهاء، فيما عرف بقضية "علق القرآن". أما المتصوفة فالتنزيل الإلهي عندهم، هو كلام الله الأزلي، ويفرقون بين القرآن والحديث، بالقدم والحدث. ولكل اسم من أسماء القرآن دلالاته الخاصة، فالفارق بين القرآن والفرقان. أن "الفرقان" هو علم التفصيل الفارق بين الحق والباطل، والقرآن: هو العلم اللدني الإجمالي الجامع للحقائق كلها.^٩

ثانياً: الفلسفة القرآنية في الفكر الحلاجي

١- صنّف الحلاج في فلسفة القرآن وفقه علومه وأسرار باطنه مصنفات عدة، تتسق وطبيعة منهجه التكاملية. ومصنّفه هذا تشير بنيتها العنوانية بخلافاً بين "قرآن" و "قران" فإن كان على المعنى الأول فقد وضع سبيله، أما إن كان على المعنى الآخر، فهذا يشير إلى أثر ثقافته النجومية؛ ذلك أن "القرآن" في أحكام علم النجوم يعنى "اجتماع زحل والمشتري خاصة إذا أطلقت، فإذا عنى قران كوكبين آخرين قيد بذكرهما".^{١٠}

فالقران "من الاصطلاحات الفلكية؛ ولعل الحلاج كان على علم بها، وهو يصل ما بين قران قرآني وآخر فلكي، في رمزية فكرية يألف طبيعتها ومناهجها، وفي غايتها تحقيق لمقصده، وهو يفرق بين الحق والباطل. فكما

^٩ القاشاني. إصطلاحات الصوفية: ص ١٣٦

^{١٠} الخوارزمي المصدر السابق: ص ١٣٤

تقرن الظواهر الكونية بطبائع وجودية، فالتنزيل الإلهي يقترن ببيان الحق الذي يضرب الباطل فيدمغه.

وتبدو في هذا السفر الحلاجي إشارات نقدية لظواهر عصره الحضارية، وهو عصر خرج عن حقيقة الحق، ونأى عن المنهج القرآني، ورحل عن قران القرآن بالفرقان.

٢- وهذه الظواهر الفكرية في المصنفات الحلاجية، جعلت نقرأ من معاصريه ينسبون إليه محاكاة النظم القرآني، وقد رمى بذلك المعري من بعده حين صنف "الفصول والغايات".

فهذا شيخه "عمرو المكي" يقول عنه "كنت أماشيته في بعض أزقة مكة، وكنت أقرأ القرآن فسمع قراءتي فقال : يمكنني أن أقول مثل هذا ففارقته"^{١١}.

وهذه المقولة وغيرها تعرفها الشخصية الفكرية في التراث الإسماعيلي، وقد نسبت إليها دعواى الألوهية، والنبوة، ومحاكاة القرآن، والسحر، والجن والشعبذة... وهى من مثالب النقد العقائدى للشخصية التراثية.

وربما وضعت هذه المقولة وغيرها على "عمرو المكي" كتبرير للمحنة الحلاجية.

٣- ويصور الحلاج منهاجه التكاملى لفقه المعرفة القرآنية فى قوله:

"فى القرآن علم كل شئ، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى لام الألف، وعلم لام الألف فى النقطة، وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم الغيب ليس كمثل شئ، ولا يعلمه إلا هو."^{١٢}

^{١١} السلمى. تاريخ الصوفية (الأصول الأربعة): ص ١٩.

^{١٢} أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص ٨٦.

(ثالثاً) من التراث الصوفي:

- ١- ابن عربي، "كتاب الكتب": القرآن والفرقان، وأصناف الكتب: كالمسطور
- والمنشور والمحكم المبين، والمحصى والمتشابه وغير ذلك.^{١٣}
- ٢- الحكيم الترمذى. "كتاب" تحصيل نظائر القرآن.^{١٤}

^{١٣} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠٣

^{١٤} عبد المحسن الحسيني. المصدر السابق: ص ٤٦٠

(٢) الإعجاز القرآني

أ- كتاب "الأحرف المحدثة والأزلية والأسماء الكلية"

أولاً: طبيعة الحرف وفلسفته الصوفية:

أ- الماهية اللغوية للحرف: حرف الشيء : طرفه وحده.

أما مفهوم "المحدث والأزلي والكلّي" في التراث الصوفي:

ف "المحدث: المتأخر في الوجود، أي الذي لم يكن، وكان بعد ذلك والأزلي: ما ليس له أول. و الكلية: استغراق الأوصاف الآدمية بالكلية."^{١٥}

ب- الحرف في التراث الصوفي:

أبداع المتصوفة نظرية جمالية في فلسفة الحرف، وتصدر رؤيتهم عن ينابيع وجودية وجوانية في الفلسفة اللغوية، فالحرف له معنى ظاهر وباطن، على نسق العرض والجوهر، ومقولاتهم حول عرشه، تصور ما ذهبوا إليه من فكر باطنى فريد في تاريخ التراث العربي، وهم القائلون بنظرية الإعجاز الحرفي في النظم القرآني.

١- يقول سهل التستري:

"إن الله بحكمته، جعل الحروف أصلاً ليتركب منها القول، وذلك أن القول ينقسم إلى أقسام كثيرة، وكل واحد من تلك الأقسام ينقسم إلى المسميات، والمسميات تنقسم إلى الحروف، والحروف تنقسم إلى الهباء، وهي أصول الأشياء"^{١٦}. والحروف عنده: "هي القوة الروحانية المفردة، وهي أصول الأشياء"^{١٧}. ومن ثم كانت الرؤية الكونية للحرف في نظرية الإعجاز القرآني عند التستري.

^{١٥} الهجویری. المصدر السابق: ج٢، ص ٦٢٨-٦٣٠.

^{١٦} التستري. رسالة الحروف (في التراث الصوفي): ج١، ص ٣٦٦.

^{١٧} - المصدر السابق: هـ، ص ٣٦٦.

٢- "ابن مسرة" يروى عن "سهل" في محو الحروف وحقائقها وأصولها قوله:

"إن الحروف هي الهباء، وهي أصل الأشياء في أول خلقها، ومنها تألّف الأمر، وظهر الملك. وإن الله - تعالى ذكره وتقدّست أحواله - جعلها ثمانية وعشرين حرفاً، أربعة عشر منها ظاهرة، وأربعة عشر باطنة، فالأربعة عشر الباطنة هي التي ذكرها الله في القرآن في أوائل السور، وهي التي أعطى الله سرّها نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم، وأطلع على غيبها، لأنها حوّال مع علمه وتكليمه، ومنبئة عن إرادته، ودالة على حكمته، وكل حرف منها آية من آياته، وصفة من صفاته، فمن أحاط بمعرفتها فقد اطّلع على معنى من النبوة"^{١٨}

٣- وهذه الفلسفة الصوفية لطبيعة الحرف الباطنية تحملها مقولة "السراج الطوسي":

"إن جميع ما أدركته العلوم وألحقته الفهم، ما عرّفه وما أشير إليه، مستبطن من حرفين من أول كتاب الله تعالى، وهو قوله: بسم الله والحمد لله. لأن معناه بالله والله. والإشارة في ذلك: أن جميع ما أحاط به علوم الخلق وأمرّكته فهمهم، فليست هي قائمة بذواتها، إنما هي بالله والله"^{١٩}

وهذا العرفان الصوفى يجهز الحرف ليصله بحقيقة التقليدي، وسرّ أسرار التوحيد، وينزله منزلة المعرفة الأولى التي تحمل هذا الطوسى على قوله:

"إن اسم الله الأعظم هو: الله، لأنه إذا ذهب عنه الألف يبقى لله، وإن ذهب عنه اللام يبقى له، فلم تذهب الإشارة، وإن ذهب عنه اللام الأخرى يبقى "هاء"، وجميع الأسرار في "الهاء"؛ لأن معناه: هو، وجميع أسماء الله تعالى إذا ذهب عنه حرف واحد يذهب المعنى، ولم يبق فيه موضع الإشارة، ولا تحمل العبارة، فمن

^{١٨} التنزي. المصدر السابق: هـ، ص ٣٦٦.

^{١٩} السراج الطوسى. اللمع: ص ١٢٤.

أجل ذلك لا يسمى به غير الله".^{٢٠}

٤- وهذا الفكر الرمزي لفلسفة الحرف له أصوله الفلسفية في المنطق الرياضي، ويتابعه الفنية في التصوير الزخرفي، وحقيقته الجمالية والباطنية.

فالحروف عند القاشاني: "هي الحقائق البسيطة من الأعيان ومن الموجودات الحاجبية، كالعقل والنفس...."^{٢١}

ومن ثم فالحرف يمثل الغدير الأول، وروح المعادل الموضوعي لفلسفة الرمز الفني في التراث الصوفي من الوجهة الإبداعية، حين تبدو الحروف العاليات في شئونها "الذاتية الكامنة في غيب الغيوب، كالشجرة في النواة".^{٢٢}

٥- أما الحلّاج فقد عرف هذا الفكر الباطني، وصنف فيه، وعرف أسرار الحرف وطبيعته الوجودية والكونية، وأدرك نسقا باطنيا من أنساق الإعجاز القرآني. فقد أخذ أصول النسق الحرفي عن شيخه سهل التستري صاحب "رسالة الحروف" و"التفسير"، كما فقه نظرية الحرف الشيعية ومصادرها الفلسفية والمذهبية؛ ولعل في "الجفر" العلوي تكمن حقيقة رؤيته، وقد التزم بمنهج تكاملي يفيض بأسرار الطبيعة الرمزية.

ومن مقولاته التي تكشف عن حقيقة منهجه: "القرآن لسان كل علم، ولسان القرآن الأحرف المولفة، وهي مأخوذة من حط الاستواء، أصله ثابت وفرعه في السماء، وهو ما دار عليه التوحيد".^{٢٣}

وقوله: "في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في لام الألف، وعلم لام الألف في النقطة، وعلم

^{٢٠} - المصدر نفسه: ص ١٢٥.

^{٢١} القاشاني. إصلاحات الصوفية: ص ٥٧.

^{٢٢} القاشاني. المصدر السابق: ص ٥٨.

^{٢٣} أخيار الحلّاج (الأصول الأربعة): ص ٧١.

النقطة في المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة في الأزل، وعلم الأزل في المشيئة، وعلم المشيئة في غيب الهو، وعلم الغيب ليس كمثل شئ، ولا يعلمه إلا هو.^{٢٤}

ومن ثم فالحلاج جمع في معرفته القرآنية لأسرار الحروف وخصائصها الباطنية بين الاتجاه التسترى والاتجاه الشيعي لتحقيق تكاملية منهجه...

فالمراد بالحروف عند الصوفية، كامن في البدايات الحرفية للسور القرآنية وحقائقها الإعجازية.^{٢٥}

ثانياً: فلسفة الاسم في التراث الصوفي:

أ- الماهية اللغوية: الاسم ما وضع علامة على المسمى.^{٢٦}

ب- في التراث الفلسفي الشيعي:

والاسم عند أقطاب فلاسفة الشيعة، يمثل دلالة رمزية لدلول وجودي. فالإمام المستور يقول عن معرفة الإشارات إلى الأشياء بالأسماء والألقاب والألفاظ: "إن هذه الألفاظ كلها ألقاب وسمات، يشار بها إلى الصور ليميز بعضها من بعض. كما يميز بين الأعداد بالألفاظ، وذلك أن الصورة الواحدة تارة تسمى هيولى، وتارة تسمى جوهرية، وتارة بسيطة، وتارة مركبة، وتارة روحانية وتارة جسمانية، وتارة علة، وتارة معلولة...."

فـ "الموجودات كلها صورة متعلقة بمحدوثها وبقائها، يتلو بعضها بعضاً إلى أن ينتهي إلى العلة الأولى، الذي هو الله عز وجل، كتعلق حدوث العدد أزواجه وأفراده عن الواحد الذي قبل الإثنين."^{٢٧}

^{٢٤} - المصدر نفسه: ص ٨٦

^{٢٥} حسن الشرقاوى. ألفاظ الصوفية ومعانيها: ص ١٣٩

^{٢٦} القارى. شرح نخب الفكر: ص ٢٤١

^{٢٧} أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص ٣٧٢-٣٧٣

ب- في التراث الصوفي:

١- الاسم عند الصوفية: هو اسم الله تعالى، ولا تبلغ معرفة المخلوق لخالقه إلا اسمه عز وجل.^{٢٨}

٢- أصول الأسماء وحقائقها:

يقول القاشاني عن أئمة الأسماء: "هي الأسماء السبعة الأول المسماة بالأسماء الإلهية وهي: الحى، والعالم، والمريد، والقادر، والسميع، والبصير، والمتكلم، وهي أصول الأسماء كلها..."^{٢٩}

وعن فلسفة الأسماء العلية في الحقيقة الصوفية وخصائصها، يقول الواسطي: "كل اسم من أسماء الله تعالى يُخلق به إلا اسمه الله، واسمه: الرحمن؛ لأنهما للتعليق دون التخلق، وكذلك الصمدية ممتعة عن الإدراك والإحاطة."^{٣٠}

٣- الاختلاف والإتلاف في الأسماء:

"واختلفوا في الأسماء. فقال بعضهم: أسماء الله ليست هي الله ولا غيره، كما قالوا في الصفات. وقال بعضهم أسماء الله هي الله."^{٣١}

ثالثاً: ومن التراث الفكرى والصوفى فى الحروف والأسماء والصفات:

١- ابن عربى.^{٣٢}

١- "كتاب الأزل.

^{٢٨} حسن الشرقاوى. المصدر السابق: ص ٥٠

^{٢٩} القاشانى. المصدر السابق: ص ٣٣

^{٣٠} السراج الطوسى. المصدر السابق: ص ١٢٤

^{٣١} الكلاباذى. التعرف: ص ٥٤

^{٣٢} ابن عربى. رسالة التصانيف: ص ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧

- ب- " الأسماء.
ج- " الاسم والرسم.
د- " الحرف والمعنى.
هـ- " شرح الأسماء.
و- " الفرق بين الاسم والنعته والصفة.

٢- الحسين النجار. ^{٣٣} "الصفات والأسماء".

٣- سهل التستري: "رسالة الحروف".

(٣) الأمثال القرآنية:

"كتاب" الأمثال والأبواب .

أولاً: المثل فك التراث العربي:

١ عرف المثل في التراث العربي كفن من الفنون الأدبية، له طبيعته الذاتية والتعبيرية، وسماته البنائية وخصائصه الفكرية والاجتماعية. وقد صنفت في الأمثال العربية مصنفات عدة تجمع ما بين قديمها ومحدثها، ومن أشهرها "أمثال" الميداني. والمثل وظيفته فنية تطهيرية، وهو وعاء من أوعية الحكمة الأدبية، وقد يحمل معنى تاريخياً، في إشاراته إلى أحداث غابرة، وأيام خالية.

٢- وإذا كان المثل من الأشكال التعبيرية في الثقافة الأدبية عند العرب، فإن النظم القرآني تبوأرت فيه حقيقة المثل وفلسفته، لتحقيق العظمة والاعتبار، بتحرير الشخصية الإسلامية في آثار الماضي، أو ترغيبها في القيم الروحية، فيه نفى للقبح وإثبات للحمال... ومن ثم يكون التغير القيمي في المجتمع الإسلامي.

والاستقراء المعجمي لدلالات المثل القرآني، يسفر عن قيم فكرية

^{٣٣} النديم. الفهرست: ص ٢٢٩

وجمالية واجتماعية فى التصوير القرآنى.^{٣٤}

وروعة المثل القرآنى وحلاله، تؤثر فى الشخصية الإبداعية، فنية وفكرية. فالطائى الأكبر يشير إلى هذا المعنى التأثيرى فى قوله:

" فالله قد ضرب الأقل لنوره .: . مثلاً من المشكاة والنيراس."^{٣٥}

٣- وقد شغلت الشخصية الصوفية بالأمثال القرآنية فى معانيها الظاهرة والباطنة، وصنف نفر من أعلام الصوفية فيها. أما الحلاج فيرد فى شعره ذكر المثل، وقد ترجم قائلاً:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا .: نحن روحان حللنا بدننا.
نحن مذكنا على عهد الهوى .: تضرب الأمثال للناس بنا^{٣٦}

ثانياً: الأبواب: ماهيتها وطبيعتها فى الفكر الصوفي:

١- يرد اللفظ فى النظم القرآنى، إلا أن مفهومه فى الفكر الشيعى والصوفى يحمل عطاء رمزياً لطبيعة مذهبية خاصة تسير أغوار الباطن وتكشف عن رمز تقيتها. فالباب رمز لسفر الخروج، وإليه القصد والمآب.

٢- فى التراث الإسماعيلى:

الباب طبقة من طبقات دعاة الإسماعيلية، " وله رتبة فصل الخطاب"^{٣٧} فهو طبقة روحية وسياسية فى نظم الإمامة الإسماعيلية. وللشيعية من الزيدية والإسماعيلية مصنفات فى الأبواب.

^{٣٤} محمد فؤاد عبد الباقي. المعجم المفهرس... (مادة: مثل)

^{٣٥} أبو تمام. الديوان: مج ٢، ق: ٨١، ص ٢٥٠.

^{٣٦} الحلاج. الديوان: ق ٦٧، ص ٥٥

^{٣٧} مصطفى غالب. أعلام الإسماعيلية: ص ٢٤

٣- في التراث الصوفي:

أ- وللصوفية أبواب عشرة في طريقهم الروحي للوصول إلى نهاية النهاية هي: "الفناء، والبقاء، والمعرفة، والتحقيق، والتلبس، الوجود، التجريد، التفريد، الجمع، التوحيد".^{٣٨}

ب- القلب ودرجات المعرفة عند الحكيم الترمذى:

"القلب هو معدن النور أو معدن المعرفة، وهو مستقر سبع مدائن من مدائن النور، تحيط بهذا النور الأول الذى يوجد فى مركز القلب، وكل مدينة من هذه المدائن قد فاضت عن هذا النور الأول الذى يوجد فى مركز القلب. ولكل مدينة من هذه المدائن باب من النور يكشف عما فى بطن هذه المدينة من الأنوار، وعلى كل باب من هذه الأبواب ستر يحجب هذا النور، أو يقوم بالحجابه على هذه المدينة التى يقوم ببابها، ولكل باب من هذه الأبواب مفتاح يفتح به..."^{٣٩}

ومدينة المثل الصوفية، وقبله الغايات اليوتوية، لها سبعة أبواب على نسق أبواب الجنة عند قوم عرفوا الفردوس فى مجتمع الخطيئة، وأدعوا من نماذج التصوير الفنى والزخرفى على غير محاكاة إلا محاكاة الظلال الإشراقية فى غيث الإلهام الإبداعى... وأبواب مدائنهم نورانية فهى: "نور العطف، والوهبة، والعطاء، والمجد والوجود، والرأفة والرحمة".^{٤٠}

ج- الأبواب فى تراث سهل التستري:

ومن الأبواب الصوفية التى ذكرها سهل: باب الطهارة، باب المشاهدة، باب الدعوى، باب الأمر والنهى، باب الشفقة، باب قصر الأمل، باب العجب، باب الرضا، باب الحال...^{٤١}

^{٣٨} ابن الأهدل. كشف الغطاء: ص ١٠٨

^{٣٩} عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص ٤٢٠

^{٤٠} عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص ٤٢١

^{٤١} محمد كمال جعفر. تراث التستري الصوفى: ج ٢، ص ٢٤٥ - ٣١٥
١٥١

ثالثاً: المصنفات التراثية:

- ١- اصطفى الراهب. "كتاب" الباب الأعظم: فى علم الصنعة.^{٤٢}
- ٢- البلوى. "كتاب" الأبواب.^{٤٣}
- ٣- جابر بن حيان. "كتاب" الباب.^{٤٤}
- ٤- الجنيد. "كتاب" أمثال القرآن.^{٤٥}
- ٥- الحسين النجار. "كتاب" الأبواب.^{٤٦}
- ٦- حفص الفرد. "كتاب" الأبواب فى المخلوق.^{٤٧}
- ٧- الحكيم الترمذى. "كتاب" الأمثال من الكتاب والسنة (مخطوط. باريس ٥٠١٨
(١٨٣/١٣٤).^{٤٨}
- ٨- مقاتل بن سليمان. "كتاب" الجوابات فى القرآن.^{٤٩}

(٤) غريب القرآن

"كتاب" الغريب الفصيح

أولاً: المفهوم التراثي:

يلتقى لفظ الغريب فى التراث العربى وما يحمله من دلالات فكرية

^{٤٢} النديم. الفهرست: ص ٤٢٤

^{٤٣} " المصدر نفسه: ص ٢٤٣

^{٤٤} " المصدر السابق: ص ٤٢١

^{٤٥} " المصدر السابق: ص ٢٣٨

^{٤٦} " المصدر السابق: ص ٢٢٩

^{٤٧} " المصدر السابق: ص ٢٣٠

^{٤٨} عبد الحسن الحسينى. المصدر السابق: ص ٤٦٠.

^{٤٩} النديم. المصدر السابق: ص ٢٢٧

وجمالية بما يعرف بالدرر اليتيمة وقلائد العقيان الفريدة؛ وهذه الآثار تتسم بسمات خاصة فى المبنى والمعنى. فلكن المصنف يذهب فى تصنيفه إلى نسق إبداعى لم يسبق إليه، وقد تفرد بطبيعة منهجية لم يألفها غيره. فالغريب "كل أمر عجيب، قليل الوقوع، مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة"^{٥٠}. ويعرف كذلك التصنيف فى غريب اللغة وأوابدها، وفى علوم القرآن والحديث مصنفات فى الغريب والمشكل.

ثانياً: المفهوم الصوفي:

أما ماهية الغريب فى التراث الصوفى، فتكتسب طبيعة ذاتية مميزة، تحدها خصائص المنهج الصوفى من الوجهة الفكرية والمذهبية والحضارية، وفلسفة الشخصية الإبداعية فى أنساقها المتحوهرة، وهى ترنو لتحقيق حقيقة الحقيقة.

فالاعتزاب الصوفى الذى يمثل البنية المحورية لجوانب الشخصية الصوفية، فيه غيبة عن الأغيار وبقاء فى سر الأسرار الأزلية، هذا الاعتزاب الوجودى عن الهياكل الغيرية، إنما يحمل سر الإفصاح الإشراقى، وما الغربة العرفانية إلا مصدر من مصادر الطبيعة الإلهامية للرؤيا الإبداعية.

وفى غربة الوحى الأولى فى المقام النبوى، ما يشير إلى فلسفة الإعجاز القرآنى سر أسرار الفصاحة العربية. كما تعرف آلام الغربة فى التجربة الروحية سنا الإلهام الإشراقى وسنته فى الرمزية الصوفية، وفيها يتمحور سفر الوجود الإبداعى ودلالات الرمز اللغوى فى المعجم الصوفى.

ومن ثم فالغربة الصوفية فى معارج المعرفة الربانية، تجعل صاحبها يفنى عن صفات ناسوتية ويقتضى بصفات لاهوتية.

^{٥٠} القزوينى. عجائب المخلوقات: ص ٣٨

"والغريب النصيح" فى المنطق الصوفى يراد به التأويل الباطنى للمتشابه القرآنى، كالبدايات الحرفية وغيرها من القضايا التأويلية^{٥١}.

ثالثاً: فك التراث الحلاجى:

ورسالة الحلاج المذهبية فى الفكر الصوفى، غريبة فى بابها على ثقافة عصرها، إلا أنها عرفت طقوس الفصاحة اللغوية والبيان الكشفي عند صاحبها وشيعة فكره، وهذه الأسرار فى المنطق الجوانى يدرکها ابن عربى فى تصنيف الرسائل الصفائية والصفوية.

ومثل هذه السمة الإبداعية فى تفردتها وتوحيدها، عرفت فى الأدب الإسماعيلى كسنة منهجية خاصة عند شيخ المعرفة فى "الفصول والغايات" كما تصور لزومياته أصول النزعة الذاتية فى المنهج الإسماعيلى.

‘ ومن المقولات التى شاعت وانتشر أمرها عن الحلاج، تسميته عند شيعته ب "العالم الغريب"^{٥٢} و "حلاج الأسرار"^{٥٣}.

ومقولة "الشعثشة الحلاجية" التى روى بها من فقهاء عصره، إنما تعكس فلسفة الرمز العرفانى فى التجربة الإشرافية، وهى من أسرار الفكر الإسماعيلى، وقدس أقدس تمحوره.

وحين يصور الحلاج غربة وجهه، وتفرد الحقيقة عنده، يقول:

أنا غريب وحيد .: بكم يطول انفرادى^{٥٤}

وهذه الغربة الوجودية تمثل سر أسرار الفصاحة الإشرافية فى فلسفة

^{٥١} المكى. قوت القلوب: ج١، ص ٥١-٥٧

^{٥٢} الحلاج. الطواسين: ص ٤٩

^{٥٣} السلمى. تاريخ الصوفية (الأصول الأربعة): ص ١٧

^{٥٤} الحلاج. الديوان: ق ٢٣، ص ٣٠

الحقيقة

ومن ثم كانت المقولة الحلاجية في "طاسين الصفاء" غديرًا لترقرق الحقيقة، ورحلة كشف في مفازة عميقة. فهو يقول: "الحقيقة دقيقة، طرقها مضيق، فيها بيران شهيق، ودونها مفازة عميقة. الغريب سلكها، يخبر عن قطع مقامات الأربعين..."^{٥٥}

أما كتاب "الغريب الفصيح"؛ فاعتقد أنه من مصنفاته القرآنية وفيه بيان لأصول الفصاحة في الغريب القرآني من الوجهة الصوفية.

رابعاً: من المصادر التراثية:

- ١- ابن عربي. القربة والغربة.^{٥٦}
- ٢- ابن قتيبة. غريب القرآن.
- ٣- السائح العلوي. "كتاب" رسالة اليتيم: في علم الصنعة.^{٥٧}

(٥) علم الناسخ والمنسوخ .

"كتاب" الناسخ والمنسوخ

أولاً: علم الناسخ والمنسوخ القرآني:

من علوم التنزيل القرآني التي عرفت في التراث الإسلامي، "علم الناسخ والمنسوخ"، وقد صنفت فيه مصنفات عدة، بين النقلية والتأويلية من جهة، وبين الإثبات والنفي من جهة أخرى، بل إن جل المصنفات التي ألفت في العلوم القرآنية قد رعت هذه القضية حق رعايتها.

^{٥٥} الحلاج. الطواسين: ص ٢١

^{٥٦} ابن عربي. رسالة التصانيف. ص ٢٠٦

^{٥٧} النديم. المصدر السابق. ص ٤٢٤

وترد بواعثها إلى مصدرين أحدهما إسلامي والآخر عقائدي.

أما المصدر الإسلامي فسر نشأته تنجوهر في تفسير آية النسخ في قوله تعالى ﴿وما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها...﴾.

ويدور المنطق التفسيري والفكري حول ماهية الآية ودلالاتها، أهى آية كونية وجودية أم نزولية قرآنية، أهى من المتشابهات أم من المحكمات؟

فأما نشوء المصدر العقائدي فيمثل فلسفة كلامية لنظرية النسخ في التراث الديني القديم، في عصر عرف بمناظراته اللاهوتية ومجادلاته الكلامية بين الفرق الإسلامية وغيرها من أهل الملل والنحل في الحضارة العباسية. وهذا الجدل الكلامي وما يثيره من قضايا ميثافيزيقية وفكرية بين فلاسفة الإسلام وغيرهم من أعلام الفكر الديني المسيحي واليهودي في عصر المأمون، ترد إليه العلة الأولى في مقولة "خلق القرآن".

ومن ثم لزم العقل الإسلامي أن يدرس فقه العقائد القديمة، وأصولها الفلسفية واللاهوتية، ليتخذ منها حجته في الرد والمعارضة والنقض والمناظرة، ويثقف صناعته العقلية، ويتنصر لعقيدته بقهر أدلة غيره في عقليتها ونقلتها. فانتشرت اصطلاحات أهل العهدين العتيق والجديد، وتردد على السنة مفكري الإسلام "اللاهوت والناسوت"، وأسرار الكلمة الأولى والوجود الأول والثاني.

وهذه القضايا الجدلية في العلوم العقائدية من الوجهة الحضارية، تمخض عنها بعث جديد في علم العقائد المقارنة، أو مقارنة الأديان، وهذا البعث الفكري يمثل الطبيعة العبقرية للعقل الإسلامي في تحرره الذاتي ومنهجه النقدي.

ثانياً: الناسخ والمنسوخ في التراث الحلاجي:

صنف الحلاج مصنفات عدة في العلوم القرآنية، في أطوار سيرته الفكرية وطبيعتها المنهجية، فهو قد تردد بين الاتجاهات والمذاهب السلفية والاعتزالية والشيعية والصوفية، ومن بينها كتابه "الناسخ والمنسوخ".

وهذا الأثر الجلاحي يبدو في روايته كرقعة أرجوانية، أو كتنقش في رسم دارس.

فلعل هذا المصنف قد جمع فيه صاحبه بين ظاهرية المنهج السلفي وفكرية المنهج الاعتزالي في طور اعتزاليته الأولى، حتى يشبهه صاحب الفهرست في مقالته الأولى، ويصف صاحبه بأنه شيخ زاهد.^{٥٨}

ثالثاً: المصنفات التراثية.

أثبت "النديم" مصنفات عدة في "علم الناسخ والمنسوخ" تمثل التطور التأليفى والوراقى له حتى القرن الرابع الهجرى.^{٥٩}

(٦) التأويل الصوفي للنظم القرآني.

"كتاب" تفسير لوقل هو الله أحد.

١- سورة "الإخلاص" من آيات الحق المبين، هي ثلث القرآن، ومحور أسرار التوحيد، نظر في تفسيرها أهل الظاهر وأهل الباطن، وهي قلب المعرفة الصوفية.

٢- وما قيل في تفسيرها عند أعلام الصوفية:

أ- أن "السورة بعضها تفسير لبعض؛ من هو الله؟ هو الله. من الله؟ الأحد؛ من الأحد؟ الصمد؛ من الصمد؟ الذى لم يلد ولم يولد؛ من الذى لم يلد ولم يولد؟ الذى لم يكن له كفوا أحد."^{٦٠}

^{٥٨} النديم. المصدر السابق: ص ٤٠.

^{٥٩} " المصدر السابق: ن. ص

^{٦٠} الفشيرى. لطائف الإشارات مج ٦؛ ص ٣٥١

فالسورة تصور مناظرة عقلية، بين مؤمن يحمل روح الحق، ومنتكر يجادل بحجة عقله، ليصل فى نهايته إلى معرفة الفارق بين المخلوق والخالق. والسورة مكية، نزلت لإثبات حجة التوحيد وبرهانه.

ب- وقد تصور مقامات المكاشفة ومنازل السائرين فى فلسفة التوحيد: فقد "كاشف الأسرار بقوله "هو"، وكاشف الأرواح بقوله "الله"، وكاشف القلوب بقوله "محمد"، وكاشف نفوس المؤمنين بباقي السورة".^{٦١}

ج- وهى تصور طبائع البشر الفكرية ومستوياتهم العقلية والروحية فى فقه التوحيد ومعرفة أسرارها: حين "كاشف الواهين بقوله "هو"، والموحدين بقوله "الله"، والعارفين بقوله "محمد"، والعلماء بقوله "الصمد"، والعقلاء بقوله "لم يلد ولم يولد"^{٦٢}.

د- ومن المقولات الصوفية حول صمديته:

أن "الصمد الذى ليس عند الخلق منه إلا الاسم والصفة"^{٦٣}.

وقد "تقدس بصمديته عن وقوف المعارف عليه".^{٦٤}

٣- ومن المصنفات الصوفية:

١- ابن عربى، محى الدين.

"كتاب الأحذية أو الألف"^{٦٥}

^{٦١} القشبرى. المصدر نفسه: ن. ص.

^{٦٢} " . المصدر السابق: ن. ص.

^{٦٣} " . المصدر السابق: ن. ص.

^{٦٤} القشبرى. المصدر السابق: مج ٦، ص ٣٥٢.

^{٦٥} ابن عربى. مجموع الرسائل الإلهية: ص ٢-١٦.

ثانياً: العلوم الفقهية .

١- علم أصول الفقه:

"الأصول والفروع" .

٢- علم الفقه:

"الصلاة والصلوات" .

1- علم أصول الفقه .

"كتاب" الأصول والفروع

1- فقه التراث اللغوي:

يقصد بالأصل أرومة النسب ومصدره، والفروع ما نشأ عنه وتشعب منه.

2- وفقه التراث الهجري:

يعرف اصطلاح "الأصول والفروع" في المذاهب الإسلامية واتجاهاتها الفكرية والعقائدية لدى المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والصوفية.

أولاً: الفكر الكلامي:

يقول الشهرستاني: "الأصول: معرفة الباري تعالى بوحديته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم، وبالجملة: كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول. ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً.

فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه....

وكل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول، وكل ما هو مضمون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع...."⁶⁶

فالأصول والفروع من الألفاظ الاصطلاحية عند المتكلمين،⁶⁷ وقد صنف فيها القاضي عبد الجبار "الأصول الخمسة".

⁶⁶ الشهرستاني. الملل والنحل: ج1، ص41-42

⁶⁷ الخوارزمي. مفاتيح العلوم: ص27-28

ثانياً: فتح التراث الفقهي:

والاصطلاح الفقهي يعرف الأصول والفروع كذلك، فالشافعي صنف رسالته في الأصول، وابن حزم الظاهري وضع كتابه "الإحكام في أصول الأحكام"، أما عبد القاهر البغدادي فيؤلف "أصول الدين" الذي يقول في مقدمته: "هذا كتاب ذكرنا فيه خمسة عشر أصلاً من أصول الدين، وشرحنا كل أصل منها بخمس عشرة مسألة من مسائل العدل والتوحيد والوعد والوعيد، وما يليق بها من مسائل النبوات والمعجزات وشروط الإمامة والزعامة من الأولياء وأهل الكرامة، وأشرنا إلى كل مسألة منها إلى أصولها بالتحصيل دون التطويل..."^{٦٨}

ثالثاً: وفتح التراث الفلسفي:

تصور "الرسالة الجامعة" ماهية الأصول والفروع عند الحكماء والفلاسفة من أهل التوحيد في بدء الخلق وفطرة الفطرة، وما سموه بها من أسماء كثيرة اختلفوا في ألفاظها واتفقوا في معانيها وأغراضهم فيها: "فمن الحكماء من قال: الهيولى والصوره، ومنهم من قال: اللوح والقلم، ومنهم من قال: النور والظلمة، ومنهم من قال: الجوهر والعتراض ومنهم من قال: البسط والقبض ومنهم من قال: المحبة والشوق. ومنهم من قال: الوجود والعدم... ومنهم من قال: الظاهر والباطن... وما شاكل ذلك من إيراد القول على الأصليين والإشارة إليهما باسمين، ونريد أن نبين اتفاق أقوالهم في الأصول والمعاني، واختلافها في الألفاظ والفروع، ليعلموا أن الحكماء لا اختلاف بينهم في أصولهم وأقوالهم."^{٦٩}

ونظرية المثل الشيعية تصور فلسفة البنية الثنائية بين المثل والمثول،

^{٦٨} البغدادي. أصول الدين: ص ١

^{٦٩} أحمد بن عبد الله (الإمام المستور) الرسالة الجامعة: ص ٣٣٦-٣٣٧

فلكل أصل إبداعي فرع مخلوق، فالأصلان المبدعان يقابلهما فرعين مخلوقين
"فلما كان هذان الاسمان واقعين على الأصلين الأعلىين اللطيفين فى العالم
العلوى، كان يوازهما مثلهما فى العالم السفلى...^{٧٠} والأصول هى مغرفة العليل
والمعلولات: "فالبارئ سبحانه علة العقل، والعقل علة النفس، والنفس علة
الهيولى، والهيولى علة الصورة المجردة..."^{٧١}

وأبها: فد التراث الصوفى:

والمفهوم الاصطلاحى للأصول والفروع عرف عند المتصوفة فى فقه
أعلامهم، فالسراج الطوسى، يجعل للتصوف أصولا ثلاثة: "أولها: اجتناب جميع
المحارم كبيرها وصغيرها، والثانى: أداء جميع الفرائض عسيرها ويسيرها.
والثالث: ترك الدنيا على أهل الدنيا قليلها وكثيرها إلا ما لابد للمؤمن منها"^{٧٢}.

وهذه الأصول من لزوميات الصوفى فى منهجه الروحى لتحقيق صلة
وصله وعين وجوده، ومن ضيع هذه الأصول فقد حرم الوصول"^{٧٣}.

أما الفروع فهى: "الآداب، والأخلاق، والمقامات، والأحوال والأفعال
والأقوال"^{٧٤}

أما الغزالي فيتخذ لشجرة الإيمان عشرة أصول وعشرة فروع: فأصلها
الاعتقاد بالجنان، وفرعها العمل بالأركان...."^{٧٥}

والأصول عند "المروى" عشرة وهى: "القصد، والعزم، والإرادة،

^{٧٠} أحمد بن عبد الله. المصدر نفسه: ص ٣٣٩

^{٧١} أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص ٤٨٥

^{٧٢} السراج. اللمع: ص ٥١٦

^{٧٣} السراج. المصدر نفسه: ص ٥١٨

^{٧٤} السراج. المصدر نفسه: ن.ص.

^{٧٥} الغزالي. التبر المسبوك: ص ٦

والأدب، واليقين، والأنس، والذكر، والفقر، والغنى، ومقام المراد.^{٧٦}

٣- الأصول والفروع الحلاجية:

أ- من الوجهة التاريخية:

يشير "المجویری" إلى ما صنفه الحلاج في الأصول والفروع في قوله: "وله تصانيف زاهرة، ورموز وكلام مهذب في الأصول والفروع."^{٧٧}

ب- الإشارة الحلاجية والمصنفات السنوية:

يقول الحلاج لقضائه وقد كتب أحدهم بإحلال دمه: "واعتقادی الإسلام، ومذهبی السنة،... ولی كتب فی السنة موجودة فی الوراقین.."^{٧٨}

هذه الإشارة الحلاجية تميظ اللثام عن مصنفاته السلفية، وهي معروفة لم ينكرها فقهاء محاكمته.

ج- الفرقة الحلاجية:

وظهرت بعد مقتل الحلاج فرقة عرفت بـ "الحلاجية"^{٧٩} من شيعته وأتباعه، تتخذ من مذهبه العقائدي والفقهی والسیاسی سنة لها، وإن خرجت طائفة منها على أصول المذهب الحلاجي وفروعه.^{٨٠}

^{٧٦} عمود أبو الفيض المنوفي. التمكين في شرح منازل السائرين: ص ١٥٦

^{٧٧} المجویری. كشف المحجوب: ج ١، ص ٣٦٣

^{٧٨} ابن باكوپه. ذكر مقتل الحلاج (الأصول الأربعة): ص ١١

^{٧٩} البغدادي. الفرق بين الفرق: ص ١٥٧

^{٨٠} المجویری. كشف المحجوب: ج ١، ص ٣٦٤

٥- المذهب الحلاجي: ماهيته وأصوله:

في محاوره فكرية بين الحلاج وتلميذه ومخادمه الحلواني، يطرح التلميذ على شيخه رغبته في معرفة فقه المذهب الباطني، ليستيقن كنه مذهبه فيقول له:

"ما تمنهيت عنذهب أحد من الأئمة جملتهم وإنما أخذت من كل مذهب إصبه وأشده، وأنا على ذلك. وما صليت صلاة الفرض قط إلا وقد اغتسلت أولاً ثم توضأت لها. وما أنا ابن سبعين سنة وفي خمسين سنة صليت صلاة ألفى سنة، كل صلاة قضاء لما قبلها."^{٨١}

فالمذهب الحلاجي له أصوله وطبيعته في عصر عرف المذاهب الفقهية والعقائدية والسياسية في تعددها وانتشارها. واعتقد أن هذا الأثر في الأصول والفروع من مصنفات الحلاج الفقهية، فيه أبرز روح منهجه، وأسفر عن أصول مذهبه وفروعه.

٤- ومن الآثار التي تحمل عنوان "الأصول" في التراث الهويكي:

- ١- الأشعري. الإبانة عن أصول الديانة.
- ٢- البغدادي. أصول الدين
- ٣- داود الظاهري. "كتاب" الأصول: (أصول الفقه)^{٨٢}.
- ٤- السائح العلوي. "كتاب" الأصول: في علم الصنعة.^{٨٣}
- ٥- الشافعي. رسالته في الأصول.
- ٦- النسفي. أحد أعلام الإسماعيلية - أصول الشرع.^{٨٤}

^{٨١} أخيار الحلاج (المناجيات): ص ١٩-٢٠.

^{٨٢} التلخيص. الفهرست: ص ٢٧١.

^{٨٣} التلخيص. المصدر نفسه: ص ٤٢٤.

(٢) علم الفقه

"كتاب" الصلاة والصلوات

أولاً: المنهج الصوفي في الفقه الإسلامي:

١- الصلاة هي الأصل الثاني من أصول الإسلام وأعمده؛ وهي صلة بين الخالق والمخلوق، وعمدة الأمر في فقه العبادات الإسلامية.

والصلاة عند الصوفية لها أركانها الظاهرة وأسرارها الباطنة، وهم يطلبون جوهر صلاة "تنهى عن الفحشاء والمنكر"، يقيم العبد على إخلاصه في إقامتها، والفناء في باطنها.

٢- ويصف "السراج الطوسي" آداب الصوفية في الصلاة ومقامها عندهم، وقد ميز بين صلاة الخواص والعموم، فيقول:

"وأما آدابهم في الصلاة فأول ذلك: تعلم علم الصلاة، ومعرفة فرائضها وسننها وآدابها وفضائلها ونوافلها، وكثرة مساءلة العلماء، والبحث عما يحتاج إليه في ذلك مما لا يسهه الجهل به، لأن الصلاة عماد الدين، وقرّة عين العارفين، وزينة الصديقين وتاج المقربين.

ومقام الصلاة: مقام الوصلة والذنو، والهيبة والخشوع، والخشية والتعظيم، والوقار والمشاهدة، والمراقبة والأسرار، والمناجاة مع الله تعالى والوقوف بين يدي الله تعالى، والإقبال على الله تعالى، والإعراض عما سوى الله تعالى.

فأما العامة: فلهم أن يقلدوا علماءهم، ويسألوا فقهاءهم، ويعتمدوا على أقاويلهم من الرخص والسعات والفتوى والتأويلات التي أوسع الله تعالى للخلق"^{٨٤}

^{٨٤} النديم. المصدر نفسه: ص ٢٤٠.

^{٨٥} السراج. اللمع: ص ٢٠٣.

فالصوفية صفوة في توحيدهم، خلص في عبادتهم، صدق في معاملتهم، فارقوا
غيرهم بأسرار معرفتهم.

ثانياً: المنهج الحلاجي في الفقه الصوفي:

١- تذهبه:

ما تذهب الرجل بذهب غيره قط، بل أخذ من كل مذهب عين حياته، وسر
تجوهره، وهو في عصر عرف انتشار المذاهب العقائدية والفقهية والسياسية. ولعله
وضع مذهباً فقهياً كصنيع معاصريه، له سماته وخصائصه التي تميزه عن غيره من
المذاهب الفقهية، وعليه سلكت الفرقة الحلاجية في أصولها وفروعها.

٢- عبادته:

وعرف عنه حسن عبادته ودوامها، فهو يقوم ليله ويصوم نهاره، فإذا ما أقبل
العيد لبس سواده خشية أن يرد عليه عمله، وحج البيت مرات وجاور سنوات،
وتنسك ولبس لباس الفقراء.

وفي لحظة النهاية لاتغيب عنه صلواته، فهذا تلميذه "إبراهيم بن فاتك" يقول: "
لما أتى بالحسين بن منصور ليصلب، رأى الخسبة والمسامير، فضحك كثيراً حتى
دمعت عيناه. ثم التفت إلى القوم فرأى "الشبلي" فيما بينهم فقال له: يا أبا بكر هل
معك سجادتك؟ فقال: بلى يا شيخاً فقال: افرشها لي وفرشها، فصلى الحسين بن
منصور عليها ركعتين وكنت قريباً منه. فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى:
﴿ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع﴾ الآية، وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى:
﴿كل نفس ذائقة الموت...﴾^{٨٦}

فلكان الرجل صلى على نفسه قبل موته، واحتتم حياته بذكر ربه في مناجاة
النهاية. وهذا يدفع دعوى القائلين بإسقاط الفرائض في المذهب الحلاجي.

^{٨٦} أحبار الحلاج (المناجيات): ص ٧

وربما عرض في سفره هذا لقضية "المساجد والإمامة" في المجتمع العباسي، وفرق بين أئمة الهدى، وفقهاء السوء.

ثالثاً: من المصنفات الصوفية:

١- الحكيم الترمذى. "كتاب" الصلاة ومقاصدها.^{٨٧}

٢- المحاسبي. "كتاب" مختصر كتاب فهم الصلاة.^{٨٨}

^{٨٧} سزكين. المصدر السابق: ص ٤٤٣

^{٨٨} عبد المحسن الحسيني. المصدر السابق: ص ٤٦١

ثالثاً: فحوا التراث الكلامي والجدلي

١- الفلسفة الإلهية:

- ١- الأبد والمأبود.
- ٢- التوحيد.
- ٣- الصيهور.
- ٤- العدل والتوحيد.
- ٥- كيف كان وكيف يكون.
- ٦- الكيفية بالمجاز.
- ٧- الكيفية والحقيقة.
- ٨- لا كيف.
- ٩- هو هو.

٢- الفلسفة الوجودية:

- ١- النقطة وبدء الخلق.
- ٢- الهياكل والعالم والعالم.
- ٣- الوجود الأول.
- ٤- الوجود الثاني

٣- المعاد والبعث:

- ١- الظل الممدود.
- ٢- القيامة والقيامات.

٤- الفكر السياسي:

- ١- الإحاطة والفرقان.
- ٢- الدرة إلى نصر القشورى.
- ٣- السمرى وجوابه.
- ٤- السياسة: إلى الحسين بن حمدان.
- ٥- السياسة والخلفاء والأمراء.
- ٦- كيد الشيطان وأمر السلطان.

١- "كتاب الأبد والمآبود :

١- الأبد في اللغة: الدهر.^{٨٩}

٢- ويعرف في الاصطلاح الصوفى بأنه "مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة"^{٩٠}. وهو اسم من أسماء الله تعالى؛ والفرق بين الأبد والأزل:

أن الأبد هو: ما لا نهاية له ولا آخر؛ والأزل: ما لا بداية له ولا أول.^{٩١} ذلك أن الموجود أقسام ثلاثة لارابع لها: فإنه إما أزلى أبدي وهو الله سبحانه وتعالى، أو لأزلى ولاأبدي وهو الدنيا، أو أبدي غير أزلى وهو الآخرة، وعكسه محال فلإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه"^{٩٢}.

٣- وفي الرؤيا الحلاجية يحمل المفهوم الأزل والأبدي طبيعة عرفانية ينشر أريجها بين صحائف آثاره، "فطاسين الأزل" بمنطق ينابيع رويته وأسرارها من خلال مناظرة أدبية بين الطبيعة الظاهرية والباطنية، وقد تجوهرت لديه رمزية الحقيقة وأغوار فلسفة الحيرية، ويتشكل الرمز الصوفى لمناظرته في صور ثلاث: رمز غيبي، ورمز نبوي، ورمز سياسى.

وهذه الطبيعة الرمزية تحمل روح الفتوة الصوفية التى لايسقط من بساطها الحلاج، بل يعرف سراديب جوانيتها؛ ومثل هذا البناء الوظيفى فى التراث الحلاجى يصور الطبيعة الفكرية لفلسفة الولاية الصوفية.

ومن ثم فهذا الرمز التكاملى يحن إلى تحقيق فكر سياسى ، يعرف الحلاج أصول

^{٨٩} ابن منظور. لسان العرب: (مادة / "ويد".

^{٩٠} الجرجاني. التعريفات: ص ٥ .

^{٩١} الجرجاني. المصدر نفسه: ص ١٦-١٧ .

^{٩٢} حسن الشرقاوى. ألفاظ الصوفية ومعانيها: ص ٢٤.

تأصيله التاريخي ، وقد عرف في سفر التكوين عند الطبيعة الإبلية ، وفي الطبيعة العاقلة عند صنفين من البشر : أنبياء وساسة ، وتعلق الشيطان بالأمراء الإقليلا منهم. وقد صنف في هذا "كيد الشيطان وأمر السلطان"، وبعد التجربة الإنسانية لأطوار المفهوم السياسي ، وتامة سفر النبوة، تحمل الولاية الصوفية .

٤- ومن المقولات الحلاجية التي تصور ماهية الرمز اللغوي وطبيعته:

أ- سئل الحلاج عن مقولتي موسى وفرعون فقال: بأنهما كلمتا حق، "لأنهما جرتا في الأزل كما جرتا في الأبد."^{٩٣}

ب- وفي مناجاة له يقول: "أنت المتحلى عن كل أحد، والمتحلى بالأزل والأبد..."^{٩٤}

ج- وفي فلسفة الحقيقة الإلهية يقول: "من لاحظ الأزلية والأبدية، وأغمض عينيه عما بينهما فقد أتى بالعبادة، ومن أعرض عن البين والطرفين، فقد تمسك بالعروة الوثقى..."^{٩٥}

٥- ومن المصنفات الصوفية:

ابن عربي، "كتاب الأزل."^{٩٦}

^{٩٣} أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص ٧٠.

^{٩٤} " . المصدر نفسه: ص ٦٠.

^{٩٥} " . المصدر السابق: ص ٧٠.

^{٩٦} ابن عربي. الرسائل: ج ١، ص ١٦-١٧.

(٢) "كتاب" التوحيد

أولاً: التوحيد فد الفكر الإسلامى:

تحمل الطبيعة اللغوية لماهية اللفظ فطرة التجريد، والتفرد، وهذا اللفظ من الألفاظ الاصطلاحية التى عرفت فى أصول المذاهب الإسلامية، فالمعتزلة أهل العدل والتوحيد، والفلاسفة يطلبون التوحيد بمنطقهم، والفقهاء والمحدثون لهم فى التوحيد ظاهره، مثلما للصوفية أسرارها وباطنه.

ثانياً: التوحيد فد التراث الصوفى:

1- ماهيته:

والتوحيد الصوفى: "أن تعلم أنه غير مشبه للذوات، ولا منفى الصفات"^{٩٧}.

وللصوفية فى تصوير رؤيتهم للتوحيد مقولات.^{٩٨} فهو عند الجنيد: "إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته، بكمال أحديته، أنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد، بنفى الأضداد والأنداد والأشباه، بلا تشبيه ولا تكيف، ولا تصوير ولا تمثيل، ليس كمثل شئ وهو السميع البصير..."^{٩٩}

وفى مقولة أخرى له: "الخروج من ضيق رسوم الزمانية، إلى سعة فناء السرمدية."^{١٠٠}

^{٩٧} القشيري. الرسالة: ص ٦.

^{٩٨} الكلاباذى. التعرف: ص ٤٧-٤٩.

^{٩٩} " . المصدر نفسه: ص ٦.

^{١٠٠} السراج. اللمع: ص ٦.

٢- أصوله:

وفى أصول التوحيد الصوفى يقول الحصرى: "أصولنا فى التوحيد خمسة أشياء: رفع الحدث، وإفراد القدم، وهجر الإخوان، ومفارقة الأوطان، ونسيان ما علم وجهل."^{١٠١}

فالأصول الصوفية الخمسة فى التوحيد تصور صلة الإبداع بمبدعه، والفاطر بالفطرة، فيها تجريد وتنزيه، وإخلاص فى عبوديته، وإنكار للغير فى زمانيته ومكانيته ومعارفهم، وهذه الصورة التطهيرية التى لاتفارق الوجدان الصوفى تتجهر فى رحلة إشراقه فى مقولة حلاجية: "لا هو إلا هو..."^{١٠٢}

ولكانه يرتل قول الله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحى القيوم﴾

٣- التوحيد الحلاجي:

أ- وللحلاج رؤيته الصوفية فى التوحيد، حين يميز بين ماهيته، ومحضه، وحقيقته، ولكل درجة من درجات التوحيد طبقة تنتمى إليها.

يقول وقد سئل عن التوحيد: "تميز الحدث عن القدم، ثم الإعراض عن الحدث والإقبال على القدم، وهذا أحسن التوحيد."^{١٠٣}

وأما محضه: فالفناء بالقدم عن الحدث. وأما حقيقة التوحيد: ليس لأحد إليه سبيل إلا لرسول الله عليه السلام."^{١٠٣}

ب- وطاسين التوحيد، مرآة غريبة تتجلى فيها صورة التنزيه والتجريد:

^{١٠١} القشيري. الرسالة: ص ٢٣٢.

^{١٠٢} الحلاج. الطواسين: ص ٧٧.

^{١٠٣} أخبار الحلاج (الأصول الأربعة) ص ٨٥-٨٦.

ف "الحق واحد، أحد، وحيد، مَوْحَّد، ... " و "علم التوحيد مفرد مجرد."^{١٠٤}
ج- وفي طاسين "التوحيد" و "الأسرار في التوحيد"^{١٠٥} إشارات إلى ما يحمله سفر
"التوحيد" وكأنها رسوم طفولية لآثار دراسة، الرمز منطقتها والإشارة عليها.

ثالثاً: فد التراث الفلسفي والصوفي:

- ١- حفص الفرد: "كتاب التوحيد"^{١٠٦}.
- ٢- الكندي: رسالة التوحيد بالتفسيرات^{١٠٧}.
- ٣- المحاسبي: "كتاب" التنبيه على أعمال القلوب في الدلالة على الوحدانية.^{١٠٨}

^{١٠٤} الخلاج. الطواسين: ص ٥٨.

^{١٠٥} " . المصدر نفسه: ص ٥٨-٦٢.

^{١٠٦} التديم. الفهرست: ص ٢٣٠.

^{١٠٧} " . المصدر نفسه: ص ٣١٩.

^{١٠٨} سزكين. تاريخ التراث العربي: ج-٢، ص ٤٤١.

(٣) "كتاب" الصيهور فك نقض الديهور .

أولاً: المفهوم التراثي وطبيعته الاصطلاحية فك الفكر
الإسماعيلي:

١- تغيب الدلالات اللفظية "للصيهور" و "الديهور" عن ذاكرة الوعي في المعاجم العربية، وإن أشار "ماسينيون" إلى أصليهما في مادتي "صهر"، "سهر"، إلا إن الرؤية اللغوية تحجب عن استبصار الطبيعة الرمزية لهما.^{١٠٩}

٢- وفي التراث الإسماعيلي يراد بـ "الصيهور": الأزلية، وبـ "الديهور": الأبدية. فهما من اصطلاحات الفكر العقائدي الإسماعيلي.^{١١٠}

٣- وفي الفكر الإسلامي:

الأزل من أسماء الذات الإلهية: "وهو عبارة عن الوجود الذي لا أول لوجوده؛ وقد يراد به الذي طالت مدة وجوده..."^{١١١}

ثانياً: فك التراث الصوفي: الماهية والمضمون:

١- المفهوم الصوفي:

"الأزل": مالمس له أول، و "الأبد": مالمس له آخر.^{١١٢} ومن الأبد الأبدية كما أنه من الأزل الأزلية؛ وهذه الأبدية تعنى عند الصوفية الانقطاع لله سبحانه وتعالى والاسترسال مع الله في جميع الأوقات، أى على الاستمرار والدوام.^{١١٣}

^{١٠٩} ماسينيون، الطواسين (تعليقات): ص١٤٢.

^{١١٠} هذه الإشارة أنبتها عن الدكتور عثمان مجيى.

^{١١١} الرازى، لوامع البينات: ص٣٥٥.

^{١١٢} لهجویری، المصدر السابق: ج٢، ص٦٣٠.

^{١١٣} حسن الشرقاوى، ألفاظ الصوفية: ص٢٤.

وهم يرون في معنى الأبد اسما من أسماء الله الحسنى.

٢- المضمون الفكرى:

والإشارة اليتيمة إلى المحمول الفكرى للسفر الجلاجى، تسفر عنها مقولة "لابر عربى" فى "الفتوحات"، وقد وجد ماسينيون فيها بغيته فنقلها فى شواهد وهى أن "سر النافلة والفرض، فى تعلق العلم بالطول والعرض، من كانت علتة عيسى فلا يوسى، فإنه الخالق المحى، والمخلوق الذى يحيى، عرض العالم فى طبيعته وطوله فى روحه وشريعته.

وهذا النور من "الصيهور والديهور" المنسوب إلى الحسين بن منصور. لم أر متحدداً رتق وفتق، وبربه نطق، و "أقسم بالشفق، والليل وما سق، والقمر إذا اتسق، وركب طبقاً عن طبق" مثله، فإنه نور فى غسق، منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت، ولذلك كان يقول باللاهوت والناسوت، وأين هو ممن يقول: "العين واحدة" ويحيل الصفة الزائدة، وأين فاران من الطور، وأين النار من النور. العرض محدود، والطول ظل ممدود، والفرض والنفل شاهد ومشهود.^{١١٤}

ثالثاً: فد الفكر الجلاجى:

١- الإشارات التاريخية:

أ- فى مقولة للتدويم أنه كان "متدهورا"^{١١٥}؛ أى من القائلين بمذاهب الدهرية. ولعل مصنفه هذا فى أدب الجدل العقائدى من الوجهة الإسماعيلية.

ب- وفى إشارة "لماسينيون" أن حاجى خليفة "ذكره فى "سلام الوصول" فى قوله:

^{١١٤} ١- ابن عربى. الفتوحات المكية: ج-١، ص ١٨٨.

ب- ماسينيون. الطواسين (تعليقات): ص ١٤٣.

^{١١٥} التدويم. المصدر السابق: ص ٢٤١.

"وله المصنفات البديعة فى علم الحروف والطلاسمات والسيميا والكيمياء منها: "كتاب" الصيهور فى نقض الدهور."^{١١٦}

ج- وقد ألمح إليه "القشيرى" فى قوله أن أبا عبد الرحمن السلمى أخرج له "مسدسا من كلام الحسين، وفيه تصنيف له سماه كتاب" الصيهور فى نقض الدهور."^{١١٧}

د- فوصف القشيرى للكتاب بأنه فى "مسدس" جعل "حاجى خليفة" يظن أن الكتاب فى علم الحروف والطلاسمات والكيمياء^{١١٨} وسلك نهجه المصنفون من بعده.

٢- الإشارات الحلاجية:

يرد لفظا " الأزل " و " الأبد " فى تراث الحلاج الشعرى والنثرى ، وفيما تحمله الطبيعة اللغوية، والدلالات الاصطلاحية، ما يكشف عن أسرار الأزلية والأبدية فى الفكر الحلاجى.

١- فى الآثار النثرية :

١- دلالات الأبد : " يرد اللفظ "أبد" فى الطواسين" فى موضعين اثنين : فهو يقول فى طاسين الأزل " : " إن عذبنى بناره أبد الأبد، ما سجدت لأحد، ولا أذل لشخص وجسد، ولا أعرف ضدا ولاولدا"^{١١٩} . ويقول عن خطيئة إبليس " فاختلط أمره، وساء ظنه، فقال : " أنا خير منه " وبقي فى الحجاب، وتمرغ فى التراب، ولزم بالعقاب إلى أبد الآباد."^{١٢٠}

^{١١٦} ماسينيون. المصدر السابق: ص ١٤٢.

^{١١٧} القشيرى. الرسالة: ص ١٨٤.

^{١١٨} كامل مصطفى الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص ٦٦-٦٨.

^{١١٩} الحلاج . الطواسين : ص ٤٨.

^{١٢٠} " . المصدر نفسه : ص ٥٥.

٢ دلالات الأزل

ومن الأبنية الدلالية التي ترد في مآثوراته النثرية: الأزل، علم الأزل، أزل، أزلية، أزياتى.

أ- ففى المحااجة الإبللسية: "أنا الذى عرفتك فى الأزل، أنا حير منه، لأن لى قِدمة فى الخدمة، ولس فى الكونين أعرف منى بك، ولى فىك إرادة، ولك فى إرادة، إرادتك فىّ سابقة، إن سجدت لغيرك، فإن لم أسجد، فلا بد لى من الرجوع إلى الأصل، لأنك خلقتنى من النار، والنار ترجع إلى النار، ولك التقدير والاختيار"^{١٢١}.

ب- وعن علم الأزل" يقول :

"فى القرآن علم كل شىء، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى لام الألف، وعلم لام الألف فى الألف، وعلم الألف فى النقطة، وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم غيب الهو" ليس كمثل شىء، ولا يعلمه إلا هو"^{١٢٢}.

ج- وفى "طاسين التنزيه" يقول:

"هذا مكان الطاء والسين فى العلل، وهذه الدوائر مع هذا اللام صورة الألفاظ. الأول: أزل، والثانى: مفهومات، والثالث: جهة، والرابع: معلومات. لا يكون الذات بدون الصفات..."^{١٢٣}

د- وفى "طاسين المشيئة" تمثل الأزلية الدائرة الرابعة فى قوله:

"الدائرة الأولى: مشيئته، والثانية: حكمته، والثالثة: قدرته، والرابعة: معلومته

^{١٢١} " . المصدر السابق: ص ٤٤ .

^{١٢٢} أخبار الحلاج (الناجيات) : ص ٩٥-٩٦ .

^{١٢٣} الحلاج . الطواسين (ط . الجندى) : ص ١٠٧ .

وأزليته.^{١٢٤}

هـ- ويقول فى مناجاة النهاية: "كيف أنت إذا مثّلت بذاتى، عند عُقيب كراتى، ودعوت إلى ذاتى بذاتى، وأبديت حقائق علمى ومعجزاتى، صاعداً فى معارجى إلى عروش أزلياتى..."^{١٢٥}

٣- فى دلالات الجمع بينهما:

أ- الأبد والأزل:

فى مناجاة له يقول -وقد جمع بين الأبد والأزل-: "يا من لم تصل إليه الضمائر، ولم تمسه شبه الخواطر والظنون، وهو المترامى عن كل هيكل وصورة، من غير مماسة ومزاج، وأنت المتجلى عن كل أحد، والمتجلى بالأزل والأبد..."^{١٢٦}

وحين سئل عما قاله موسى وفرعون، أشار إلى أن المقولتين حق "لأنهما كلمتان جرتا فى الأبد كما جرتا فى الأزل."

ب- الأبدية والأزلية وفلسفة التوحيد:

فى مقولة له أن "من لاحظ الأزلية والأبدية وغمض عينيه عما بينهما، فقد أثبت التوحيد. ومن غمض عينيه عن الأزلية والأبدية ولاحظ ما بينهما فقد أتى بالعبادة. ومن أعرض عن البين والطرفين فقد تمسك بعروة الحقيقة..."^{١٢٧}

^{١٢٤} الحلاج. الطواسين: ص٥٦.

^{١٢٥} أخبار الحلاج (المناجيات): ص١١.

^{١٢٦} أخبار الحلاج: المصدر نفسه: ص٢٢.

^{١٢٧} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص٤٨.

ب هي الآثار الشعرية

١ الأبد في شعر الحلاج، يقول في وصف حاله:

وما وجدت لقلبي راحة أبداً . . . وكيف داك وقد هيبب للكدر؟^{١٢٨}

ويقول في التوحيد:

هوية لك في لايتى أبداً . . . كلى على الكل تلبس بوجهين^{١٢٩}

٢- "الأزل في شعره:

ويرد لفظاً "أزل" و "أزال" في وصفه لطبيعة العشق الإلهي في قوله:

العشق في أزل الأزال من قدم . . . فيه به منه يبدو فيه إبداء .

العشق لاحدث إذ كان هو صفة . . . من الصفات لمن قتلاه أحياء .

صفات من فيه غير محدثة . . . ومحدث الشئ مامداه أشياء^{١٣٠} .

رابعاً: المضمون الفكري لـ "الصيهور والديهور"^{١٣١}

لعل في الاستقراء المنهجي للدلالات التاريخية والفكرية والفنية ما يشير إلى مضمون هذا المصنف الحلاجي وطبيعته الفكرية. فهو من المصنفات العقائدية التي تعرض لقضية الذات والصفات في الفلسفة الإسلامية، وتغلب عليه طبيعة الفكر الإسماعيلي والنزعة الباطنية الشيعية وما تستبطنه من حقائق جوانية ورمزية. وقد صنّف في الرد على فريق من المتكلمين، ونُقِضَ مقولاتهم؛ وربما في نقض مذاهب الدهريين وبخاصة كتاب "الديهور".

فكتاب "الصيهور" نقض لمصنف صنّف في عصره سُمي بـ "الديهور". ومن ثم يتسق هذا والبنية العنوانية لـ "الصيهور في نقض الدهور".

^{١٢٨} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص ٥٠-٥١.

^{١٢٩} الحلاج. الديوان: ق ٣٩: ص ٣٧.

^{١٣٠} المصدر نفسه: ق ١٧٥: ص ٥٩.

^{١٣١} " المصدر السابق: ق ٤٥؛ ص ١٨.

٤- "كتاب" العدل والتوحيد

أولاً: فكر الفكر الإسلامى: طبيعته ومناهجه.

١- العدل والتوحيد فكر الفكر المعتزلة:

تمحور الأصول الفكرية والعقائدية فى المذاهب الإسلامية حول قضية جوهرية نشأت متأثرة بمؤثرات حضارية تراثية وأخرى عقائدية لاهوتية. هذه القضية تمثل فى فلسفة التوحيد فى العقيدة الإسلامية، فهى أصل الأصول ونبع ينباع المعرفة فى الفكر الإسلامى، شغل بها أهل الظاهر وأرباب الباطن، وتعلق بحقيقتها الفقهاء والفلاسفة وعلماء الكلام والصوفية.

أما المعتزلة فقد عرفوا بأصولهم الخمسة، وغلب عليهم النظر العقلى فى التوحيد والعدل الإلهيين، حتى قيل بأنهم "أهل العدل والتوحيد". وقد نظروا فى طبيعتهما نظراً عقلياً من خلال منهجهم الجدلى فى المناظرة والمحاورة المذهبية.

فالقاضى عبد الجبار يحمل الأصول الفكرية للمنهج الاعتزالي حملاً التزامياً، جعله يصنف سفره "الأصول الخمسة" و"المغنى فى أبواب التوحيد". وأعلام المعتزلة الأوائل لهم تصانيفهم فى الأصول الخمسة، وخاصة التوحيد.

٢- الصراع الفكرى بين المعتزلة والصوفية:

من ألوان الصراع الفكرى فى المجتمع العباسى، صراع الفقهاء والصوفية من ناحية والمعتزلة والصوفية من ناحية أخرى. وفلسفة هذا الصراع الفكرى إنما ترد إلى أسس منهجية، فاختلاف المناهج الفكرية فى المذاهب الإسلامية هو رأس الأمر وعموده. فهذا فريق لا يغادر قواعد منهجه الظاهرى، وآخر يأتوى إلى أسرار سنته الباطنية، وثالث يرى فى العقل نور الظاهر والباطن.

ومن ثم كان الصراع المنهجي بين المعتزلة والصوفية، ومن آثاره ما يصوره أدب المحاورات والمناظرات والنقائض المذهبية؛ حتى إن "الواسطى" فى نقضه لدعواهم

يقرنها بدعوى فرعون في قوله: "ادعى فرعون الربوبية على الكشف، وادعت المعتزلة على السز، تقول ما شئتَ فعلتَ"^{١٣٢}.

مقولة المعتزلة في فلسفة الحرية يراها الفكر الصوفي كفرة، وأن الدعوى الفرعونية أقوم قبلاً مما زعم أهل الاعتزال.

ومن ثم فقد رغب عن النظر العقلي في الفلسفة الإلهية نفر من أهل المعرفة الباطنية، من الشيعة والصوفية.

٣- التوحيد في التراث الشيعي: طبيعته - صلته بالتوحيد

الصوفي:

والتوحيد في الفكر الشيعي ينطق بالتنزيه، وينفي التعطيل والتشبيه، ويأخذ من المنطق الرياضي أسرار رمزيته، وعلّة برهانه.

وتصور مقولة الإمام "المستور" صاحب "الرسالة الجامعة" فلسفة التوحيد عند الشيعة الإسماعيلية. فهو يقول: "إن معرفة التوحيد هو العلم الحق والقول الصدق، وإن علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه، وينفي التعطيل والتشبيه، ويرد على من أنكروا وحدانية وقالوا بالثنوية؛ وذلك أن العدد متي بطل منه الواحد فسد نظامه وتعطلت أقسامه. كذلك من أنكروا الواحد الحق، فلا ثبات له في حال من الأحوال، ولا عمل من الأعمال، ولا يكون شيئاً مذكوراً، وكان سواءً هو والعدم، إذ كانت حقيقة الوجود هي الإشارة إلى الواحد والثاني يتلوه، كذلك سائر الأشياء من البسائط الروحانية والمركبات الجسمانية."^{١٣٣}

فالتراث الشيعي يستمد أصول فلسفته في التوحيد من مصادر باطنية تصدر في جواهرها عن علم "الحقير" وأسرار غيبه، وهم يقولون بالتنزيه في التوحيد. وهذه

^{١٣٢} القشيري. الرسالة: ص ٨-٩.

^{١٣٣} المحويري. كشف المحجوب: ج ٢؛ ص ٥١٩.

المقولة الإسماعيلية من المصادر الأولى لفلسفة التوحيد الصوفى.

ثانياً: فد الفكر الصوفى: ماهيته - أصوله - أركانه:

1- ماهية التوحيد فد التراث الصوفى:

فى كشف "الحجاب الثانى" تبيان لماهية التوحيد عند الصوفية، فد "المجوىرى" يقول عنها: "الحكم على وحدانية شئ بصحة العلم بوحديته. ولما كان الحق تعالى واحداً بلا قسيم فى ذاته وصفاته، وبلا دليل وشريك فى أفعاله؛ والموحدون يعرفونه بهذه الصفة، فلإنهم يسمون علمهم بوحديته توحيداً."^{١٣٤}

وهذا التوحيد عنده على ثلاثة أوجه:

أولها: توحيد الحق للحق، وذلك علمه بوحديته.

والثانى: توحيد الحق للخلق، وذلك حكمه بتوحيد العبد، وخلقه التوحيد فى قلبه.

والثالث: توحيد الخلق للحق، وذلك علمهم بوحديته الله عز وجل.

فحين يكون العبد عارفاً بالحق، يستطيع الحكم بوحديته، وبأنه تعالى واحد لا يقبل الوصل والفصل، ولا تجوز عليه الاثنية."^{١٣٥}

٢- أصول التوحيد عند الصوفية:

أ- ولأعلام المتصوفة منهجهم التوحيدي، وستهم فى التنزيه للذات والصفات، وهى أصول لاتفارق مقولاتهم ومصنفاتهم.

يصف "القشبرى" أصول التوحيد عندهم بقوله "إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة فى التوحيد، صابوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد، ليس فيه تمثيل ولا تعطيل،

^{١٣٤} المجوىرى. كشف المحجوب: ج٢، ص٥١٩.

^{١٣٥} " . المصدر نفسه. ن.ص.

وعرفوا ما هو حق القدم، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم...^{١٣٦}

فالأصول الصوفية في تحقيق الوجدانية والأحدية هي نبع ينابيع مقولاتهم في المعرفة، وهي تجريدية في طبيعتها، تنزيهية في باطنيتها "فالأحد ليس لذاته تكيف، ولا لفعله تكليف".^{١٣٧}

ب- وقد يذهب بعض الصوفية في فلسفة العقيدة إلى وصل البناء الاجتماعي والأخلاقي والسلوكي بالبناء الروحي وأنساقه الجمالية والباطنية.

"فالحكيم الترمذى" يصل ما بين الشكل والمضمون، والجوهر والعرض في فلسفة المعنى العقائدي، حين يتخذ للمعرفة أصولاً ثلاثة في: الحق، والعدل، والصدق، وهي جند المعرفة وحقائقها. ومن ثم كان تصويره التكاملي في "الأكياس" لها بقوله: "إننا وجدنا دين الله عز وجل مبني على ثلاثة أركان، على الحق، والعدل، والصدق. فالحق على الجوارح، والعدل على القلوب، والصدق على العقول؛ فإذا قرب غدا إلى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات في كفة الحق، والسيئات في كفة العدل، والصدق في لسان الميزان، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات، كمنتهى رضا الله عن العباد في شئون كل امرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة. فإذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب.

فهذه الثلاثة جند المعرفة، وهذه الثلاثة التي هي أضدادهن جند الهوى.^{١٣٨}

فالترمذى ينظر إلى قيم معرفته نظراً قلبياً وأخلاقياً، يساوق بين ما وقر في القلب من حقيقة الإيمان، وما صدقه من أعمال الجوارح ومظاهرها. فهو يتخذ في الثالوث القيمي في الحق والعدل والصدق سنة وصول لتوحيده، ومعراج تحقيق

^{١٣٦} القشيري. الرسالة: ص ٥.

^{١٣٧} الكلاباذي. التعرف: ص ٤٩.

^{١٣٨} عبد المحسن الحسيني. المصدر السابق: ص ١٧١-١٧٢.

لتجريدته، وفي هذا المنهج العرفاني ردة عن المنهج الاعتزالي، الذى ينظر إلى القيم الأصولية نظرة ذاتية، فالتوحيد فيه لذاته، والعدل فى فعله...

٣- أركان التوحيد فى المعرفة الصوفية:

وأعلام الصوفية أحبر الناس بمذاهب الإسلاميين واتجاهاتهم الفكرية فى فلسفة الألوهية وأسرار التوحيد، ونظرية معرفتهم غائبتها التجريد المطلق، والتنزيه المحض لحقيقة التوحيد.

ومن المقولات التى تصور أركان التوحيد الصوفى، مقولة "للكلاباذى" يصنف فيها أركان التوحيد فى سبعة. فهو يقول: "أركان التوحيد سبعة: إفراد القدم عن الحدث، وتنزيه القديم عن إدراك المحدث له، وترك التساوى بين النعوت، وإزالة العلة عن الربوبية، وإجلال الحق عن أن تجرى قدرة الحدث عليه فتلونه، وتنزيهه عن التمييز والتأمل، وتبرئته عن القياس"^{١٣٩}.

فالأصول السبعة لفلسفة التوحيد فى جواهر المعرفة الصوفية، تمثل منهاج مناهجهم العرفانية، وعليها تدور مقولاتهم ومصنفاتهم.

ومن ثم وضع "الهروى" فى تصنيفه لمنازل الساترين منزلة التوحيد فى نهاية النهايات، وهو يشير بهذا إلى أن غاية العارف فى حقيقة توحيده^{١٤٠}.

٤- المقولات الصوفية فى التوحيد:

ولسان البيان الصوفى فى مآثوراته وشواهدة فى التوحيد، يسفر عن طبيعة رؤيته فى التنزيه للذات والصفات. ومن مآثوراتهم التى تصور فقه التوحيد وفلسفته عندهم:

^{١٣٩} الكلاباذى. المصدر السابق: ص ١٦٠.

^{١٤٠} محمود أبو الفيض النوفسى: التمكنين: ص ٣٤٦-٣٥٦.

أ- المقولة الجريية:

يصور "الجريي" روح الفطرة وصلتها بتوحيد فاطرها في قوله: "من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهد، زلت به قدم الغرور في مهواة من التلف".^{١٤١}

ب- ومن مقولات الجنيدية:

"التوحيد: أفراد القدم عن الحدث".^{١٤٢} وهو يقول عنه أيضا بأنه: "اليقين".^{١٤٣}

ج- ومن مقولات الشبلي:

"التوحيد: حجاب الموحّد عن جمال الأحديّة".^{١٤٤}

وفي تنزيه التنزيه يقول: الواحد المعروف قبل الحد وقبل الحروف".^{١٤٥}

فالصوفية يأنون بالتوحيد عن المنطق العقلي، ولا يعرفونه إلا بشواهد معرفته، وهذا المنهج العرفاني يمثل تمّدا للعقل في برهانه وحدوده، ولزوميات معرفته.

ثالثا: فد المذهب الحلاجي:

أ- طلة الحلاج بالفكر الاعتزالي:

تحمّل الشخصية الحلاجية في أطوارها الفكرية والمذهبية إصر عرصها، في التنقل والتغير بين المدارس الفكرية والاتجاهات المذهبية، فهو يعرف أصول الاعتزال والتسمن والتشيع، ويستكنه النظريات الفلسفية والعقائدية، وهذا

^{١٤١} القشيري. الرسالة: ص ٥.

^{١٤٢} الهجويري. المصدر السابق: ج ٢، ص ٥٢١.

^{١٤٣} القشيري. الرسالة: ص ٨.

^{١٤٤} الهجويري. المصدر السابق: ج ٢، ص ٥٢٦.

^{١٤٥} القشيري. الرسالة: ص ٦.

الصراع الحضارى لم يفقد الشخصية الإبداعية ذاتيتها، فهو يأخذ من كل مذهب بطرف فى استبطانية لعله وجوده، ينزع إلى المنهج التكاملى، فما تمذهب بمذهب قط...

وهذه الدينامية الفكرية فى الشخصية الحلاجية، إنما هى مرآة غريبة لتصوير حضارة عصرها، والنزعة العقلانية عند الحلاج يعرفها معاصروه، فالشبلبى يقول: "أنا والحلاج شئ واحد، فخلصنى جنونى، وأهلكه عقله."^{١٤٦}

أما مناظراته لأعلام المعتزلة، فما بقى من آثاره يشير إلى هذا الأدب الجدلى فى التراث العربى؛ وفى مناظراته "لأبى على الجبائى" ما يعطى اللثام عن صلته بالفكر المعتزلى، وعن نقضه لأصولهم المنهجية؛ ولعل فيما سطره "القاضى عبد الجبار" فى نقد السيرة الحلاجية ومذهب صاحبها الفكرى، ما يصور حقيقة الصراع بين المعتزلة والصوفية عامة، وبينهم وبين الحلاج خاصة.^{١٤٧}

٢- فلسفة التوحيد فى المذهب الحلاجى:

فى مآثورات الحلاج التوحيدية، تجريد وتنزيه للذات والصفات، وقد استرق اللفظ فى التعبير، واستكبه المعنى فى التصوير، لمعرفة أن وسائل الاتصال اللغوى تنوء عن حمل أمانة التوحيد، لفقد المخلوق حقيقة معرفته فى مقولته: "ما وَحَّدَ اللهُ غير الله، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله."^{١٤٨}

ومن ثم فهو يسترمز فى لغته، وهى تلج فى سراديب فيض لا تعرف الحد والحرف، فغيبية المعنى تلازمها غيبيةبنى، ولذا توصف اللغة الصوفية بالشاعرية والسحرية والغيبية، لأنها تضرب فى فلاة الوجود، وتخرج إلى معراج

^{١٤٦} لهجوئى. المصدر السابق: جـ ١١ ص ٣٦٣

^{١٤٧} القاضى عبد الجبار. المغنى: جـ ٤١ ص ٢٧٠-٢٧٨.

^{١٤٨} أخبار الحلاج. (الناجيات): ص ٨٨.

وللحلاج مقولة جامعة في التوحيد وأسراره، تبين عن سمات نقائضه للمنهج العقلي، في نسبيته، وعقم رؤيته، وجدلية برهانه فهو يقول:

"ألزم الكل الحدث لأن القيد له، فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، والذي بالإرادة اجتماعه فقواها تمسكه، والذي يولفه وقت يفرقه وقت، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه، والذي الوهم يظفر به فالتصوير يرتقى إليه، ومن آواه محل أدركه أين، ومن كان له جنس طالبه كيف.

إنه سبحانه لا يظله فوق، ولا يقله تحت، ولا يقابله حد، ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحده أمام، ولا يظهره قبل، ولا يغيبه بعد، ولا يجتمع كل، ولا يوجد له كان، ولا يفقده ليس.

وصفه لاصفة له، وفعله لا علة له، وكونه لا أمد له، تنزهه عن أحوال خلقه، ليس له من خلقه مزاج، ولا في فعله علاج. باينهم بقدمه، كما باينوه بحدوثهم.

إن قلت: متى؟ فقد سبق الوقت كونه. وإن قلت: هو، فالهاء والواو خلقه. وإن قلت أين؟ فقد تقدم المكان وجوده.

فالحروف آياته، ووجوده إثباته، ومعرفة توحيده، وتوحيده تميزه من خلقه، ماتصور في الأوهام فهو بخلافه، كيف يحل به ما منه بدأ ويعود إليه ماهر أنشأه. لتمامه العيون ولا تقابله الظنون. قربه كرامته، وبعده إهاتته. علوه من غير توقل، ومجيئه من غير تنقل، هو الأول والآخر والظاهر والباطن، "القريب البعيد، الذي ﴿ليس كمثل شيء وهو السميع البصير﴾"^{١٤٩}

وهذه المقولة الخلاجية من محكمات فنونه في الحكمة الإلهية، ينقض

^{١٤٩} أ. أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص ٦٤-٦٥

ب. أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٣٠-٣٢

ج. القشيري. الرسالة: ص ٦-٧

فيها مذاهب التشبيه والتجسيم، والعلل والمعلولات، وغيرها من أنساق الفكر العقلي وسننه.

ومن ثم تفسر مقولاته الأخرى في التوحيد من خلال هذه الرواية الصوفية في التنزيه والتجريد. ذلك أن الصوفية يعرفون من فنون القول المحكم والمتشابه، وهم يصدرون في هذا المنطق اللغوي عن فلسفة قرآنية؛ فالمتشابه في فنونهم الأدبية منه ما يعرف بالسطح، أو ما يباين ظاهره باطنه.

وجل فنون الرمزية الصوفية تحمل الطبيعة التشابهيّة والتشاكليّة، وهي فنون اصطلاحية لا يعرفها إلا الراسخون من أهل المعرفة بنور اليقين.

٣- "كتاب العدل والتوحيد":

وفي اعتقادي أن هذا الأثر الحلاجي صنفه صاحبه في نقض أصول الفكر الاعتزالي في قضيتي "العدل والتوحيد". وفي نقضه للمنطق العقلي عند متكلمي المعتزلة إثبات لنظرية المعرفة الصوفية وتجوهر لأصولها في فلسفه التوحيد.

٥- "كتاب" كيف كان وكيف يكون .

أولاً: ماهية "الكيف" في الفكر العربي:

١- في المنطق الأرسطي:

"الكيف" من المقولات الأرسطية العشر وهو "كل شيء يقع تحت جواب كيف. أعنى هيآت الأشياء وأحوالها والألوان والطعام والروائح والملموسات؛ الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والأخلاف وعوارض النفس كالفرع والحجل ونحو ذلك"^{١٥٠}

وهذه المقولة الكيفية إنما تتعلق بظواهر مخلوقة، وأحوال طبيعية وكونية ونفسية. ولذا قيل بأن الكيفيات الأول أربع هي "الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وعند الطبيعيين أن سائر الكيفيات كالألوان وغيرها متولدة عنها"^{١٥١}

فمقاييس الكيف تجريبية حسية، صادرة عن العناصر الوجودية الأربعة، الماء والهواء والنار والتراب، وهي مقيدة بطبيعتها الذاتية

٢- الفلسفة الإلهية في الفكر الإسلامي:

وأهل النظر من مفكرى الإسلام، يأخذون أصول عقيدتهم في الألوهية من مصدر الحقيقة القرآنية، وفيها تنزيه للبارئ تعالى، فهو سبحانه "ليس كمثل شيء" و "لاتدركه الأبصار" تعالى عن خلقه في ذاته وصفاته، فتجريد التوحيد يتمثل في المحكم القرآني.

وهو تعالى عند فلاسفة الإسلام "موجد العالم، وهو السبب الأول... والعللة الأولى، وهو الواحد الحق، وما سواه لا يخلو من كثرة من جهة أو جهات،

^{١٥٠} الخوارزمي مفاتيح العلوم: ص ٨٧

^{١٥١} الخوارزمي المصدر السابق: ص ٨٢

وصفته الخاصة أنه واجب الوجود وسائر الموجودات ممكنة الوجود.^{١٥٢}

أما مقولات أهل التشبيه والتحسيم في الفكر الإسلامي، فما هي إلا أثر من آثار الفلسفة اليونانية والمدارس اللاهوتية في الحضارة العباسية.

ولكأن الحلاج في سفره هذا ينقض مقولات المتكلمين من المشبهة والمجسمة في عصره وينزه التوحيد عنها.

ثانياً: فلسفة الألوهية في الفكر الصوفي:

وفلسفة التوحيد الصوفى تتجهر في مقولة يرويها صاحب "التعرف" وهي تصور روح النهج الصوفى في مطلق التنزيه، فهو تعالى "ليس لذاته تكليف، ولا فعله تكليف..."^{١٥٣}

ومن المقولات الحلاجية في نفس الكيفية قوله: "من كان له جنس طالبه كيف."^{١٥٤} وقوله لأحد تلامذته: "إن الله تعالى لا تحيط به القلوب، ولا تدركه الأبصار، ولا تمسكه الأماكن، ولا تحويه الجهات، ولا يُصوّر في الأوهام، ولا يتخايل للفكر، ولا يدخل تحت كيف، ولا يُنعت بالشرح والوصف، ولا تتحرك ولا تسكن ولا تتنفس إلا وهو معك، فانظر كيف تعيش! وهذا لسان العوام.

وأما لسان الخواص: فلانطق له، والحق حق، والعبد باطل، وإذا اجتمع الحق والباطل فيضرب "الحق على الباطل فيدمغه، فإذا هو زاهق، ولكم الويل مما تصفون..."^{١٥٥}

^{١٥٢} " . المصدر السابق: ص ٨١.

^{١٥٣} الكلاباذى. المصدر السابق: ص ٤٩.

^{١٥٤} أخبار الحلاج (المناجيات): ص ٣١.

^{١٥٥} " . المصدر السابق: ص ٥٦.

وفى النهى عن الخوض فى كيفيته يقول: "أمر بشهادة وحدانيته، ونهى عن وصف كنه هويته، وحرّم على القلوب الخوض فى كيفيته، وأفحم الخواطر عن إدراك لاهوتيته..."^{١٥٦}

وفى "بستان المعرفة" يقول: "كيف عرفه ولا كيف، أين عرفه ولا أين، كيف وصل ولا وصل، كيف انفصل ولا فصل..."^{١٥٧}

ومن ثم يعرف حقيقة التنزيه فى طاسينه حين يقول: العزة لله الذى تقدس بقدسه، عن سبيل أهل المعارف، وإدراك أهل الكواشف."^{١٥٨}

ثالثاً: من المصنفات الفكرية والصوفية:

- ١- ابن عربى. "كتاب" كن: يشار فيه إلى حضرة الأفعال والتكوين.^{١٥٩}
- ٢- الحسين النجار. "كتاب" كان يكون: من متكلمى الحجر.^{١٦٠}

^{١٥٦} " . المصدر السابق: ص ٨٣.

^{١٥٧} الحلاج. الطواسين: ص ٦٩.

^{١٥٨} الحلاج. المصدر السابق: ص ٦٧.

^{١٥٩} ابن عربى. رسالة التصانيف: ص ٢٠٢.

^{١٦٠} التديم. المصدر السابق: ص ٢٢٩.

٦- "كتاب" الكيفية بالمجاز .

١- المصنفات الحلاجية في الوجود الإلهي:

صنف الحلاج في ماهية الكيفية وطبيعتها وفلسفتها وحققتها في الفكر الإسلامي ومذاهب الإسلاميين مصنفات أربعة:

الأول: هو "كيف كان وكيف يكون". ويعرض فيه للمنهج العقلي في الكيفية الوجودية.

والثاني: هو الكيفية بالمجاز. وهو تأويل باطني للمتشابه القرآني، لتحقيق فلسفة التنزيه الإلهي أو الوجود المجازي أو الظلي، وقد سلك فيه نهج الفلاسفة في الفكر الوجودي.

والثالث: في "الكيفية والحقيقة". وفيه بيان لفلسفة الكيفية وصلتها بحقيقة المعرفة في الفكر الصوفي.

أما الرابع: فهو "لا كيف". وفيه نفى للكيفية ونقض للفكر التشبيهي والتحسيمي.

وهذه الآثار الأربعة تحمل طبيعة التطور الفكري للشخصية الحلاجية بين المناهج السلفية والكلامية، والفلسفية: والصوفية.

٢- في التراث الفلسفي:

١- الكندي. رسالة الفاعل الحق الأول التام والفاعل الثاني بالمجاز.^{١٦١}

^{١٦١} التديم. المصدر السابق: ص ٣١٨.

٧- "كتاب" الكيفية والحقيقة.

أولاً: الماهية الفلسفية:

من المقولات الفلسفية التي عرفت في الفكر الفلسفي الإسلامي أن "مبدأ الجوهر: الصورة والمادة، ومبدأ الحكم: النقطة والوحدة، ومبدأ الكيف: السكون والحركة."^{١٦٢}

وهذه المقولة إنما تمحور الكيف في "السكون والحركة" وهي رؤية حسية لظواهر مدركة. أما الحقيقة في التصور الصوفي فهي "إقامة العبد في محل وصل الله، ووقوف سره على محل التنزيه."^{١٦٣}

وهذه المرآة الصوفية في صفاتها إنما تصور صلة العارف بأسرار التنزيه في محل وصله.

ثانياً: الرؤية العلاجية:

ولعل العلاج رغب في الجمع بين الشريعة والحقيقة في فلسفة العقيدة. ذلك أن "الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية.. فالشريعة أن تعبد، والحقيقة أن تشهد، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر."^{١٦٤}

ومن ثم كانت المقولة العلاجية في "طاسين الفهم" وقد عرج صاحبها بذاته إلى المعنى الإشرافي في آية النور- "ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة

^{١٦٢} التوحيدى. المقابلات: ص ١٥٦.

^{١٦٣} المحويرى. المصدر السابق: ج ٢، ص ٦٢٨.

^{١٦٤} القشورى. الرسالة: ص ٧٢.

الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة...^{١٦٥}

ثالثاً: في التراث الصوفي:

- ١- ابن عربي. ا- "كتاب الحق".^{١٦٦}
- ب- "الحق المخلوق".^{١٦٧}
- ج- "الحق والباطل".^{١٦٨}
- د- "الشرعية والحقيقة".^{١٦٩}

^{١٦٥} الحلاج. الطواسين: ص ١٧.

^{١٦٦} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠٣.

^{١٦٧} " . المصدر السابق: ص ٢٠٦.

^{١٦٨} " . المصدر السابق: ص ٢٠٧.

^{١٦٩} " . المصدر السابق: ص ٢٠٦.

٨- "كتاب" لا كيف .

أولاً: الأثر العلاجي و "نقد الكيفية":

وفى هذا الأثر الفكرى تبدو سمات الفكر العقلانى عند صاحبه، وهو ينكر المقولة الأرسطية وينقض مذاهب أهل التشبيه والتحميم، فالبارئ تعالى "ليس كمثل شئ" و "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار".

ومن المقولات الصوفية فى نفى الكيفية وتنزيه الألوهية مقولتهم: "ليس لذاته تكيف ولا لفعله تكليف". وقولهم: "إن قلت: كيف؟ فقد احتجبت عن الوصف بالكيفية ذاته..."^{١٧٠}

ثانياً: المقولات العلاجية فد نقد الكيفية:

ومن مقولاته فى تنزيه الألوهية: "من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر. فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشئ من الأشياء. وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث. ومن زعم أن البارئ فى مكان أو على مكان أو متصل بمكان أو يتصور على الضمير أو يتخايل فى الأوهام أو يدخل تحت الصفة والنعت فقد أشرك".^{١٧١}

وحين يميز بين منهجى الخواص والعموم فى حقيقة التوحيد يقول: "إن الله تعالى لا تحيط به القلوب، ولا تدركه الأبصار ولا تمسكه الأماكن، ولا تحويه الجهات، ولا يتصور فى الأوهام، ولا يتخيل للفكر، ولا يدخل تحت كيف، ولا ينعت بالشرح والوصف، ولا تتحرك ولا تسكن ولا تنفس إلا وهو معك. فانظر كيف تعيش، وهذا لسان العموم. وأما لسان الخواص: فلانطق له، والحق حق والعبد باطل، وإذا اجتمع

^{١٧٠} الكلاباذى. التعرف: ص ٤٨-٤٩.

^{١٧١} أخبار الحلاج. المناجيات: ص ٤٧.

الحق والباطل فيضرب "الحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون."^{١٧٢}

وفى أدب المنهج الإلهي يقول: "أمر بشهادة وحدانيته، ونهى عن وصف كنه هويته، وحرّم على القلوب الخوض في كفيته، وأفحم الخواطر عن إدراك لاهوتيته، فليس منه يبدو للخلق إلا الخير، والخير يحتمل الصدق والكذب. فسبحانه من عزيز يتجلى لأحد من غير علة، ويستتر عن أحد من غير سبب."^{١٧٣}

وفى مناظرة له في فلسفة الألوهية يقول:

" إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه، وإن قلت هو، فالهاء والواو خلقه، وإن قلت أين فقد تقدم المكانه وجوده؛ فالحروف آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيدته، وتوحيدته تمييزه من خلقه. ما تصور في الأوهام فهو بخلافه، كيف يحل به ما منه بدأ، أو يعود إليه ما هو أنشأه..."^{١٧٤}

ثالثاً: أثر المذهب الحلاجي في الفكر الصوفي:

تأثر بالمذهب الحلاجي أعلام الفكر الصوفي كابن عربي وابن سبعين والسهورودي وغيرهم، وهذا الأثر يسفر عن حقيقته في مقولة "ابن سبعين" حين يرى أن: "الكيفية تقع في المواد على الحامل منها والمحمول، ولا تطلق على الذوات المفارقة للمادة، ولا تصدق في شيء من ذلك إلا بالإضافة، فإذا خيت لا يوجد على ما تطلق هنالك... فإذا علم الحق انقطع الشريك المادي عند ذلك."^{١٧٥}

^{١٧٢} " . المصدر نفسه: ص ٥٦ .

^{١٧٣} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص ٨٣ .

^{١٧٤} " . المصدر السابق: ص ٣١ .

^{١٧٥} أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية: ص ٣٢٠ .

4- "كتاب" هو هو .

أولاً: فلسفة الضمير الإلهي في التراث الإسلامي:

1- من الوجهة اللغوية:

الضمير اللفظي حامل لمكنون الضمير الغيبي والباطني في إشارته الذاتية. ورمزته الجوانية إلى فلسفة المعنى التجريدي، وهو يحمل دلالات صوتية وفلسفية.

أ- ومن دلالات البنية الصوتية أن "الهاء: حرف حلقى، وهو أدخل الحروف الحلقية في الحلق. والواو: حرف يتولد عند التقاء الشفتين، فمخرج الهاء أول مخرج الحروف، ومخرج الواو آخر مخرجها."^{١٧٦}

وهذه الدلالة الصوتية يعرج بها "الرازي" إلى الطبيعة الفلسفية للبنية اللفظية، فلفظة هو "مركبة من حرفين - الهاء والواو- ولكن الأصل هو الهاء، والواو ساقط بدليل أنه يسقط عند التثنية والجمع... فالهاء حرف واحد تدل على الواحد الحق، وليس لشيء من الأشياء هذه الخاصية."^{١٧٧}

ومن لطائف الإشارات الراهية أن الهاء باطن، والواو ظاهر..."^{١٧٨}

ب- ومن الدلالات الفلسفية للبنية الضميرية: "أن الألفاظ قسمان: مظهرية ومضسرة. فأما المظهرية: فهي الألفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة كالسواد والبياض، والحجر والمدر، وأما المضمرة: فهي الألفاظ الدالة على المتكلم أو المخاطب أو الغائب من غير أن تكون دالة على خصوصية ماهية الشيء.

وهي ثلاثة: أنا، وأنت، وهو، وأعرفها أنا ثم أنت ثم هو."^{١٧٩} ومن ثم

^{١٧٦} الرازي. لواضع البينات: ص ١٠٦

^{١٧٧} المصدر نفسه: ص ١٠٥-١٠٦

^{١٧٨} المصدر السابق: ص ١٠٦

فمستويات التعريف الضميرى تستهل بالآنا الوجودى، وتعرف تماميتها فى غياب الهو، فهو أشدها بعداً عن العرفان والمنطق الصورى.

٢- فلسفة الضمير القرآنى:

وحين ترد فى النظم القرآنى الأصول الضميرية الثلاثة - أنا، وأنت، وهو فهى إنما تشير إلى حقيقة الذات الإلهية فى ظهورها وبطونها، فى تجليها وغيبها. ومن دلائل ذلك قوله تعالى:

أ- ﴿فلما أتاه نودى ياموسى إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى. إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى.﴾^{١٨٠}

ب- وفى المناجاة اليونسية يقول تعالى: ﴿لا إله إلا أنت سبحانك﴾.^{١٨١}

ج- وقوله تعالى: ﴿والله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى﴾.^{١٨٢}

٣- فلسفة الهو فى الفكر الوجودى:

ومن المقولات الوجودية التى عرفت فى القرن الرابع الهجرى، وهى تحمل الطبيعة الفلسفية للضمير اللغوى، أن "الحركة والسكون والنقطة والوحدة والمادة والصوره، لم تختلف فى أعيانها، بل القوابل التى هى بها، ومحسبها اتقسمت النعوت عليها، واشتركت العبارات فيها. ومتى أمكن تسديد اللحظ إلى الغاية وإلى النهاية المتناهية، لم يوجد إلا الحق، الذى "هو هو" لالشئ هو به، بل كل شئ هو به، وهو

^{١٧٩} " المصدر السابق: ص ١٠١.

^{١٨٠} سورة طه. آيات: ١١-١٤.

^{١٨١} سورة الأنبياء. آية: ٨٧.

^{١٨٢} سورة طه. آية ٨.

له، وهو من أجله"^{١٨٣}

ثانياً: فلسفة الهوية في الحقيقة الصوفية:

١- ماهية الضمير في الاصطلاح الصوفى:

من الإشارات الاصطلاحية في المعجم الصوفى، أن "الها : اعتبار الذات بحسب الظهور والحضور والوجود. والهو: اعتبارها بحسب الغيبة والفقْد."^{١٨٤}

٢- الهو وفلسفة الاسم الأعظم:

يتجوهر الاسم الأعظم وتعرف حقيقته عند أعلام الفكر الصوفى فى "الهو". وهذا الاسم "له هبة عظيمة عند أرباب المكاشفات."^{١٨٥} ومن مقولاتهم فى فلسفته:

أ- "إن اسم الله الأعظم هو: الله، لأنه إذا ذهب عنه الألف يبقى لله، وإن ذهب عنه اللام يبقى له، فلم تذهب الإشارة، وإن ذهب عنه اللام الآخر يبقى "هاء" وجميع الأسرار فى الهاء؛ لأن معناه "هو"، وجميع أسماء الله تعالى إذا ذهب عنه حرف واحد يذهب المعنى ولم يبق فيه موضع الإشارة ولا تحمل العبارة. فمن أجل ذلك لا يسمى به غير الله تعالى."^{١٨٦}

وهم يذهبون إلى القول بأن "أسماء الله هى الله."^{١٨٧}

فإذا كان الألف قد عشق لأمه عشقا أزلياً، فإن الهاء انعطفت على

تحقيق هويته فى صورته الحرفية ودلالته الرمزية، ليمثل سر أسرار الذات الإلهية.

^{١٨٣} التوحيدى. المقابسات: ص ١٥٦.

^{١٨٤} القاشانى. المصدر السابق: ص ٤٥.

^{١٨٥} الرازى. المصدر السابق: ص ١٠١.

^{١٨٦} السراج. اللمع: ص ١٢٥.

^{١٨٧} الكلابادى. المصدر السابق: ص ٥٤.

وهذه الطبيعة التوحيدية فى التنزيه والتجريد هى قدس أقدس الفكر الصوفى وغايته الأولى فى فلسفة الألوهية.

ب- وتمثل فلسفة "هـو" عند "التستري" فى مقولته: "إن الله تعالى له صفة انفراد بها عن الأشياء، وهى صفة ذاته. وتفسيرها: قوله تعالى ذكره وتقدست أسماءه: هو لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد^{١٨٨}؛ والثانية: هى التى بها فعل، وبها أوجد، وبها احتجب، وبها تُسمى "الله". فالأولى هى: "هو" ألا ترى أن جميع الصفات متعلقة بالله، والله راجع إلى هو و "هو" يحيط بجميع الأسماء والصفات.^{١٨٨}

ج- ومن ثم فالضمير الإلهى "هو" الاسم الأعظم، فيه الظهور والبطون، وهو عين حقيقة الحقيقة، ف "سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره، واحتفى عن مقل الأرواح بكمال نوره".^{١٨٩}

ثالثاً: هو فـك التراث الحلاجي:

١- من الرسائل الجارية فى أحداق البصيرة التراثية للفكر الحلاجي، صلته الوثقى بالنظم القرآنى وفلسفة التصوير الباطنى فيه؛ ف "فى القرآن علم كل شئ، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى لام ألف، وعلم لام ألف فى الألف، وعلم الألف فى النقطة، وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية فى الأزلى، وعلم الأزلى فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم غيب الهو "ليس كمثل شئ" ولا يعلمه إلا هو".^{١٩٠}

هذه المقولة الحلاجية تمثل نبع ينابيع نظريته العرفانية، وهى تصدر عن رؤية باطنية لفلسفة المعنى القرآنى، تتساقط وطبيعته الفكرية والمذهبية لفلسفة الوجود الأزلى وحقيقة حقائقه.

^{١٨٨} التستري. رسالة الحروف (من التراث الصوفى) ج-١؛ ٣٦٨.

^{١٨٩} الرازى. المصدر السابق: ص ١٠٧.

^{١٩٠} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٩٥-٩٦.

٢- وإذا كان "علم النقطة" في المعرفة الأصلية، فإن نهجه إلى معرفتها يُرد إلى طريقي "المهو والسين" ذلك أن "الهياكل قائمة بياهوره، والأجسام متحركة بياسينه..."^{١٩١} فالبرائى تعالى: "منزه عن الكون، لايعرفه إلا هو..."^{١٩٢}

٣- ومن دلائل إثباته وشواهد عرفانه لحقيقة غيب الهو قوله:

أ- "أسماء الله تعالى: من حيث الإدراك اسم، ومن حيث الحق حقيقة."^{١٩٣}

ب- وقوله: "حجهم بالاسم فعاشوا، ولو أبرز لهم علوم القدرة لطاشوا، ولو كشف لهم الحجاب عن الحقيقة لماتوا."^{١٩٤}

ج- وفي طاسين الأسرار فى التوحيد يقول: "الحق مأوى الحق، لا الحق ما قال التوحيد؛ لأن المقال والحقيقة لا يصحان للخلق، فكيف للحق؟؟"^{١٩٥}

د- ويروى السلمى فى تفسيره: "قيل للحسين بن منصور: أهو هو؟ قال: بل هو وراء كل هو، وهو عبارة عن ملك ما لا يثبت له شىء دونه."^{١٩٦}

ومن ثم نراه يقف على أقداس التقديس فى حقيقة التنزيه، وهى جوهر منهاحه العرفانى فى مناظرة له حين يقول: "إن قلت: هو، فالهاء والسواو خلقه."^{١٩٧}

فهذه الإشارات الحلاجية فى فلسفة الألوهية تمثل تطوره الفكرى والمذهبى، كما

^{١٩١} " . المصدر السابق: ص ٢٦ .

^{١٩٢} الحلاج . الطواسين (ط . الجندى) ص ١٠٨ .

^{١٩٣} السلمى . طبقات الصوفية: ص ٣٠٨ .

^{١٩٤} السلمى . المصدر السابق: ن.ص .

^{١٩٥} الحلاج . الطواسين: ص ٦١ .

^{١٩٦} الحلاج . الطواسين (شروح): ص ١٨٩ .

^{١٩٧} ١- أخبار الحلاج (الناجيات): ص ٣١ .

ب- الكلاباذى . المصدر السابق: ص ٤٨ .

تصور مناظرته روح الصراع بينه وبين معاصريه من الفقهاء والمتكلمين.

ولعل فلسفته الإلهية هذه هي سر مقولاته في الكفر والإيمان، وهما "يفترقان من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما".^{١٩٨}

رابعاً: من المصنفات الصوفية:

١- ابن عربي. "كتاب" الهو: يتضمن معرفة الضمائر وإضافات النفس.^{١٩٩}

^{١٩٨} أخبار الحلاج (المناجيات): ص ٥٣.

^{١٩٩} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠١.

٢- الفلسفة الوجودية -

١- "كتاب" النقطة وبدء الخلق -

أولاً: فلسفة النقطة في الفكر الإسلامي:

١- ماهيتها وطبيعتها التراثية:

أ- في التراث اللغوي والعقائدي: النقطة من دلالات التمييز اللغوي بين الحروف، فقد استعملت في بعض اللغات، منها العربية والعبرية للتفريق بين حرف وآخر...^{٢٠٠} وهي تحمل كذلك معنى في التراث العقائدي حين ترد في "إنجيل متى"، بمعنى حرص المسيح على الشريعة ونفيه أنه جاء لينقض الناموس؛ ولذلك قال: "إلى أن تزول السماء والأرض، لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يتم الكل".^{٢٠١}

ب- في المنطق الرياضي: وتعرف النقطة في الاصطلاح الرياضي على أنها "شئ لا بعد له من طول ولا عرض ولا عمق، ولا تدرك بالحس إلا مع الخط لأنها نهايته وأما على الانفراد فإنها لا تدرك إلا بالوهم"^{٢٠٢}، وهي بمنزلة الواحد "لأنه لا ينقسم".^{٢٠٣}

فالواحد "ليس بالعدد وإنما هو ركن العدد... لأن العدد هو الكثرة المركبة من الآحاد".^{٢٠٤}

^{٢٠٠} قاموس الكتاب المقدس. ص ٩٧٧.

^{٢٠١} " . المصدر نفسه: ن. ص.

^{٢٠٢} الخوارزمي. المصدر السابق: ص ١١٨.

^{٢٠٣} " . المصدر السابق: ص ١١٠.

^{٢٠٤} " . المصدر السابق: ص ١٠٨.

ج- في الفكر الفلسفي: وتكتسب النقطة طبيعتها الذاتية عند فلاسفة الإسلام، حتى يعرفها "ابن سينا" بأنها: "ذات غير مستقيمة، ولها وضع، وهي نهاية الخط".^{٢٠٥} ويفرق "أبو حيان التوحيدى" في "المقاييسات" بين الوحدة والنقطة فد "الوحدة: هي نقطة ما لاوضع لها، والنقطة: هي وحدة ما لها وضع.

فالوحدة: هي مبدأ الواحدية، وهي الكم المنفصل بمنزلة العدد المؤلف من الوحدات التي تجتمع من غير اتصال أحداثها بالأخرى.

والنقطة: هي مبدأ الكم المتصل بمنزلة الخط الذي يتصل أجزاؤه بعضها ببعض بحد مشترك هي النقطة. فالنقطة إذاً هي وحدة ما لها وضع، والواحد هو نقطة ما لاوضع لها.

ولذلك كان وجود الوحدة موضوعها النفس في التوهم، ووجود النقطة موضوعها الجوهر الطبيعي، ومتعلقاً بالحس، وإن متعلقها يتوسط الحس".^{٢٠٦} فالنقطة في التراث الفلسفي تنحو في طبيعتها نحواً وجودياً، وهذه السنة الوجودية تعرف في مقولات فلاسفة الإسلام ومصنفاتهم.

٢- طبيعتها الوجودية:

يروى "أبو حيان التوحيدى" عن "يحيى بن عدي" قوله: "مبدأ الجوهر: الصورة والمادة، ومبدأ الحكم: النقطة والوحدة، ومبدأ الكيف: السكون والحركة.

وهذه المبادئ هي أوائل العالم العلوى والسفلى والعقلى والحسى".^{٢٠٧} ثم يذهب إلى القول بأن "النقطة في الجوهر صورة، والصورة هي

^{٢٠٥} ابن سينا. رسالة الحدود (تسع رسائل): ص ٩٢.

^{٢٠٦} التوحيدى: المقاييسات: ص ٢٧٩.

^{٢٠٧} التوحيدى. المصدر السابق: ص ١٥٦.

فى الكم نقطة، والوحدة فى جميعها مستوية شاملة، محتوية غالبية، فإليها يجب أن يرمى الرامى، وعنهما يجب أن يحمى الحامى، فليس فوقها مذهب ولا دونها مبتغى...^{٢٠٨}

وهذه الوحدة الوجودية هى غائبة التى يسددها اللحظ إليها "حتى تظهر الوحدة فى الثانى، كما ظهرت الكثرة فى الأول."^{٢٠٩} ومن ثم فلا وجود إلا للحق، وحقيقة الوجود به وإليه "الذى هو هو لاشىء هو به، بل كل شىء هو به، وهو له وهو من أجله."^{٢١٠}

ثانياً: فلسفة النقطة فى الفكر الحلاجى:

١- فى أسرار الحروف الصوفية تعرف الطبيعة النونية سر وجودها الباطنى، فما النون إلا "مقام الوحدة، المرموز إليها بالنقطة."^{٢١١} وهذا المقام خمذى فى نورانيته الوجودية، فى قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾. وهذه البنية الوجودية للنقطة تتواتر فى التراث الحلاجى، لتحمل جوهر هذا المقام الوجودى فى صور عدة.

٢- فهى فى "طاسين النقطة" أدق دقائق الوجود، وهى الأصل الذى لا يزيد ولا ينقص ولا يبيد.^{٢١٢}

٣- وهى البنية العلية للتحلى الإلهى لأنها "أصل كل خط، والخط كله نقطة مجتمعة... وهذا دليل على تحلى الحق"^{٢١٣}.

^{٢٠٨} التوحيدى. المصدر السابق: ن. ص.

^{٢٠٩} التوحيدى. المصدر السابق: ص ١٥٧.

^{٢١٠} التوحيدى. المصدر السابق: ص ١٥٦.

^{٢١١} إسماعيل حقى. رسالة أسرار الحروف. (كلية الآداب - جامعة القاهرة) مج. ٣٠، ص ١٣.

^{٢١٢} الحلاج. الطواسين: ص ٢٩.

^{٢١٣} أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة) ص ٥٧.

٤- والنقطة الأصلية برهان حقى لحقيقة التوحيد، فما ظهرت "إلا لقيام الحجة بتصحيح عين الحقيقة، وما قامت الحجة بتصحيح عين الحقيقة إلا لثبوت الدليل على أمر الحقيقة"^{٢١٤}.

٥- وأما طبيعتها العرفانية فى نظرية المعرفة الصوفية، فتصورها هذه المقولة الخلاجية: "فى القرآن علم كل شىء، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى لام الألف، وعلم لام الألف فى النقطة، وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم الغيب ليس كمثل شىء، ولا يعلمه إلا هو..."^{٢١٥}

ثالثاً: كتاب «النقطة وبدء الخلق».

هذا الأثر الخلاجى يحمل شطراً من فكره الفلسفى ومذهبه الصوفى فى فلسفة الوجود وعلته الأولى، وما بقى من شذرات تراثه يكشف عن منهجه الفكرى فى المعرفة الوجودية.

وهذا السفر قد عرف عند صوفية عصره وفلاسفته، وتأثرت به مذاهب صوفية وفكرية فى عصور شتى، حتى لنلمح هذا فى آثار "التوحيدى" و"ابن عربى"، و"ابن سبعين"، و"إسماعيل حقى" وغيرهم.

^{٢١٤} أخبار الخلاج. (المناجيات): ص ٤٨.

^{٢١٥} أخبار الخلاج. (الأصول الأربعة) ص ٨٦.

(٢) كتاب "الهايكل والعالم والعالم".

أولاً: الماهية اللغوية والتراثية:

١- الماهية اللغوية :

أ- الهيكل: من الألفاظ العقائدية في التراث الحضاري القديم، وهو "كلمة سومرية تعنى: البيت الكبير"^{٢١٦} وقد رحلت إلى المعجم الحضاري الغربي، فعرفت في الألمانية في صورة "هيجل". وهذا يمثل نسقاً من أنساق الإقتراض اللغوي في التراث العربي والغربي.

ب- العالم: يتراد به الوجود الكوني.

ج- العالم: هو العارف، والعراف: هو العلم.^{٢١٧}

٢- الطبيعة التراثية :

أ- يشير "الهيكل" في العقائد التراثية القديمة إلى صور عدة: فهو عند الصابئة - أهل الهياكل والأشخاص، أي عبدة الكواكب والأصنام- يمثل سر طقوسهم الروحية، وقد "بنوا الهياكل على أسماء الجواهر العقلية والروحانية وأشكال الكواكب السماوية. فمنها:

- هيكل العلة الأولى، ودونها هيكل العقل، وهيكل السياسة، وهيكل الصورة، وهيكل النفس".^{٢١٨}

وهذه البنية الوظيفية للطبيعة الهيكلية في التراث الروحي تتناسخ في العقائد

^{٢١٦} قاموس الكتاب المقدس. (مادة هيكل): ص ١٠١٢.

^{٢١٧} ابن منظور. لسان العرب (عرف، علم).

^{٢١٨} الشهرستاني. الملل والنحل: ج٢، ص ١١٥.

اليهودية والنصرانية، ليمثل الهيكل قدس أقداس نظرية التطهير والخلاص، في طقوسه القربانية، وحقيقته المعبدية. فيعرف "هيكل الرب" ويكتسب صفة "التقديس حتى يشير إلى "خيمة الشهادة"^{٢١٩}. وهذه الدلالات الروحية للهيكل في العهدين العتيق والجديد، إنما تحمل جوهر المأثورات التراثية لعقائد فولكلورية وميثولوجية دارسة.

ب- وفي الاصطلاح الفلسفي يشير "العالم" إلى "مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها؛ ويقال: عالم: لكل جملة موجودات متجانسة؛ كقولهم عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل."^{٢٢٠}

ج- أما المراد بالعالم في الفكر الإسلامي، فهو الباري، تعالى. "عالم الغيب والشهادة".

ثانياً: طبيعة الهيكل ودلالاته الصوفية:

من الألفاظ التي يألفها المعجم الصوفي وتحمل طبيعة فكرية ودلالات رمزية: الهيكل، والشخص، والشبح.

أما الهيكل في التراث الصوفي فيكتسب دلالات محورية تتمحور حول طبيعته الوجودية وما تكنه من عطاء رمزي في فلسفة التصوير الفني في الأدب الصوفي.

١- فهو يقابل الجسم الإنساني كدلالة ناسوتية عند السهروردي.^{٢٢١} ومن ثم كانت مقولاته عن "ظلمة الهياكل" وأن النفس في مفارقتها للبدن تدرك أسرار التطهير والخلاص في عالم النور الأزلي.^{٢٢٢}

^{٢١٩} قاموس الكتاب المقدس. (مادة: هيكل): ص ١٠١٢.

^{٢٢٠} ابن سينا. رسالة الحدود (تسع رسائل) ص ٩١.

^{٢٢١} السهروردي. هياكل النور: ص ١٨.

^{٢٢٢} السهروردي. المصدر السابق: ص ٨٠-٨٣.

٢- ومن دلالاته الرمزية ما تصوره صلة السادن بالإقليد، والمعبد بالمعبود والجسد بالروح، وهي صورة صوفية تراءت لابن سبعين في "بد العارف" وقد امتاح رمزه الجوانبي من محجوبه التراثي، وهو يلج النهج العرفاني في استغراق لسطور غيبه، وحقيقة فيضه.^{٢٢٣}

٣- وفي نظرية وحدة الوجود الصوفية، تسفر الطبيعة الهيكلية عن حقيقتها ويعرف العالم علة وجوده الظلي، وقد شاءت مشيئة العالم بإبداع فطرته. ذلك "أن الحق سبحانه وتعالى يتجلى من حيث صفاته وأفعاله لا من حيث ذاته في جميع الصور والأشخاص، دون أن يخرج بهذا التجلي عن كونه مطلقاً، ودون أن يتغير أو يتبدل، أي أن الوجود من حيث هو مطلق ومجرد من قيود التعينات، هو هو الحق، ومن حيث هو متلبس بالتعينات هو الخلق أو هو العالم.

وإذا كان وجود الكائنات منوطاً بالوجود المطلق وقائماً به، فهو وجود غير مستقل، وإنما هو على حد اصطلاح أصحاب وحدة الوجود وجود ظلي أو وهمي أو خيالي.^{٢٢٤}

٤- ومن ثم كانت هذه الإشارة الوجودية لـ أبي عثمان المغربي في "أن الخلق قوالب وأشباح تجرى عليهم أحكام القدرة".^{٢٢٥}

هذه المقولة الفكرية من البنايع الأولى لنظرية المعرفة الصوفية، وهي غدير منهاجهم العرفاني، ولب سنتهم في المعراج الحقي.

٥- أما المفهوم الوجودي للبناء الهيكلية في الفكر الحلجى، فيتمثل في مقولته بأن: "الهاكل قائمة بياهو، والأجسام متحركة بياسينه؛ والهو والسين طريقان إلى

^{٢٢٣} ابن سبعين. الرسائل: ص ٢٤٧-٢٥٨.

^{٢٢٤} أحمد السعيد سليمان ووحدة الوجود. (م. كلية الآداب. ج. القاهرة): مج ٣٠، ص ٢.

^{٢٢٥} القشيري. الرسالة: ص ٨.

معرفة النقطة الأصلية.^{٢٢٦}

فالحلاج في هذه الصورة التعبيرية، يجمع بين الحقيقة والشريعة، والظاهر والباطن، في منهجه العرفاني، وهي مرآة لفن التصوير الشطحي في أدبه.

فالباري تعالى منزّه عن التنزيه في معرفته، وما عشق المبدع إلا علة مبدعه. فهو سبحانه "لم تصل إليه الضمائر، ولم تمسه شبه الخواطر والظنون، وهو المتزائي عن كل هيكل وصورة، من غير مماسة ولا مزاج".^{٢٢٧}

ثم يشير في مناجاة النهاية إلى أن الصورة والهيكلي تمثل طور التجلي، وأن الحق تعالى يتجلى كما يشاء مثل تجليه في مشيئته^{٢٢٨} كأحسن صورة، والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان.^{٢٢٨}

ثالثاً: من مصنفات الصوفية:

- ١- ابن عربي. كتاب العالم.^{٢٢٩}
- ابن عربي. العبد والرب.^{٢٣٠}
- ابن عربي. الهياكل.^{٢٣١}

٢- السهروردي. هياكل النور.

^{٢٢٦} أخبار الحلاج (المناجيات): ص ٢٦.

^{٢٢٧} أخبار الحلاج (المناجيات): ص ٢٢.

^{٢٢٨} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص ١١.

^{٢٢٩} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠٤.

^{٢٣٠} ابن عربي. المصدر السابق: ص ٢٠٧.

^{٢٣١} ابن عربي. المصدر السابق: ص ٢٠٤.

(٣) كتاب الوجود الأول .

أولاً: ماهية الوجود في التراث العربي .

١- من الوجهة اللغوية:

من صور التعبير الدلالي التي يحملها لفظ "الوجود" طبيعة الإثبات الذاتي للشيء في التجسيد والتحديد، أو في الكينونة العينية المدركة والتصور العقلي^{٢٣٢}. وهذه الصورة الدلالية هي مصدر الفيض الصفائي في الدائرة الوجودية.

٢- من الوجهة الفكرية

١- الوجود يقابل العدم في مرآة الفلاسفة، وهم يقسمونه إلى وجود مادي لايفارق ماهية كينونته العينية، وآخر عقلي يعرف بكينونته الذهنية، وهي تحمل أغوار الباطن وسر معرفتها يكمن في الرمز اللغوي، وقد اتخذت منه صورة لوجودها.^{٢٣٣}

وقضية الوجود والعدم من قضايا الفكر الميتافيزيقي في التراث العربي، وهي تثير الجدل والخلاف، حين يلجج الوجود دائرة التجوهر ويُرد العدم إلى سر فنائيته.

ومن ثم لقي المفهوم الوجودي في نسبه للبارئ تعالى قبولاً عند طائفة من مفكرى الإسلام، ورد عند طائفة أخرى خشية التردى في التشبيه والتجسيم.^{٢٣٤}

^{٢٣٢} ابن منظور. لسان العرب: (مادة: وجد)

^{٢٣٣} جميل صليبا. المعجم الفلسفي: ج٢، ص٥٥٨-٥٦٥.

^{٢٣٤} الأشعري. مقالات الإسلاميين: ج٢، ص١٨٢.

ب- ومن أهل النظر في فلسفة الوجود في المذاهب الإسلامية: المتكلمون والفلاسفة والصوفية، وهم يميزون بين "الوجود الأول" والموجودات الأخرى التي هي سر فيضه الإبداعي. "فابن سينا" يقول عن واجب الوجود: "هو مبدع المبدعات، ومنشئ الكل، وهو ذات لا يمكن أن يكون متكثراً أو متحيزاً أو متقوماً بسبب في ذاته أو مباين في ذاته، ولا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده، فضلاً أن يكون فوقه، ولا وجود غيره، ليس هو المفيد إياه قوامه فضلاً عن أن يكون مستفيداً عن وجود غيره. وجوده بل هو ذات، هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض، والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة.^{٢٣٥}

فالفكر الفلسفي الإسلامي في رؤيته الوجودية ينزه السرمدية الإلهية عن صفات الخلق وآثار التشبيه والتجسيم التي تحملها أسفار التراث العقائدي في الحضارات القديمة، وهو يجادل أهلها، ويدفع شبهاتهم، بل إن "ابن سينا" ليحقق فلسفة الوجود الإلهي في أسرار الحروف القرآنية في بدايات السور.^{٢٣٦}

ج- وفي الفكر الشيعي تنزاع نظرية الوجود في مقولات "الإمام المستور" وهو يميز بين ماهية الوجود والعدم، ويدرك علل الوجود وبراهينه؛ فيقول: "إن لفظة الوجود مشتقة من: وجد- يجد- وجودا، فهو واحد وذلك موجود. وسبب وجوده لا يخلو أن يكون أحد طرق ثلاثة: إما ماهو موجود بإحدى القوى الحساسة. وإما بإحدى القوى العقلية التي هي: الفكر والروية والتمييز والفهم والوهم الصادق والذهن الصافي. وإما بطريق البرهان الضروري.^{٢٣٧}

^{٢٣٥} ابن سينا. الرسالة النيروزية (تسع رسائل): ١٣٥.

^{٢٣٦} ابن سينا. الصدر نفسه: ص ١٣٨-١٤١.

^{٢٣٧} أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص ٣٦٨.

وهذا النظر الفلسفي في دلائل الوجود العقلي، يجعل صاحبه يصل ما بين العدم والعرض، فهو "لاموجود بالفعل ولا موجود بالذات، موجود بالعرض"^{٢٣٨} وسر الأمر وغائية فلسفته يتمثل في مقولته عن الوجود الإلهي: "لا يقال إن البارئ سبحانه واحد الأشياء، بل يقال: موجد ومحدث ومخترع ومبدع ومبني ومتم ومكمل..."^{٢٣٩}

وهذه المقولات الفلسفية في نظرية الوجود الإسلامية، تحل حقيقة الحقائق حين تدور حول تحقيق "واجب الوجود لذاته" ليعنى "الحقيقة التي لا تكون قابلة للعدم بوجه من الوجوه."^{٢٤٠}

ثانياً: فلسفة الوجود الإلهي في الفكر الصوفي:

١- ماهيته

يشير لفظ الوجود في الاصطلاح الصوفي إلى "وجدان الحق ذاته ولهذا تسمى حضرة الجمع حضرة الوجود."^{٢٤١}

وهذه الطبيعة الوجودية في الفلسفة الصوفية، هي جوهر الحقيقة التي يدور حولها الفكر الإسلامي في فلسفة الألوهية.

٢- المنطق الوجودي ومرتبة الأحدية:

شغل الفكر الصوفي بنظرية الوجود ومراتبها، وهي بنية فلسفية متناسقة، تعرف في بسماتها مرتبة "الذات الإلهية" ويعبر عنها "بعض وجوهها،

^{٢٣٨} أحمد بن عبد الله. المصدر نفسه. ص: ١٣٤.

^{٢٣٩} أحمد بن عبد الله. المصدر السابق. ص: ٣٦٩.

^{٢٤٠} الرازي. الوامع البيّنات: ص: ٣٥٢.

^{٢٤١} القاتاني. المصدر السابق: ص: ٤٨.

بالغيب المطلق، وبغيب الغيب.^{٢٤٢}

وهذا الوجود الحقى يسمى بأسماء كثيرة منها "الغيب المطلق وعالم اللاتعيين، وعالم اللاهوت، والعماء المطلق، والوجود المحض، وأم الكتاب، وغيب الغيوب والأزل، والقدم. ولكن الاسم الاصطلاحي الأشهر الذى يطلق على هذه المرتبة هو مرتبة الأحدية. "وهى مرتبة كنه الذات وحقيقتها، وهى مرتبة لا يعلمها إلا الله".^{٢٤٣}

ثالثاً: فلسفة الوجود الإلهي في التراث الحلاجي

من المناجيات الحلاجية التى تصور رؤيته الفلسفية للوجود الإلهي. قوله: "يا إله الآلهة، ويارب الأرباب، ويا من لاتأخذه سنة ولا نوم، رد إلى نفسى لتلا يفتن بى عبادك.

يا هو أنا وأنا هو، لافرق بين أنيتى وهويتك إلا الحدث والقدم".^{٢٤٤} وهو يشير إلى أن غيب الهو "لا يعلمه إلا هو".^{٢٤٥}

فروية الحلاج فى فلسفة الوجود الإلهي تنسم بالتنزيه المطلق، وهو الحق وما سواه باطل. ومن ثم كانت إشارته إلى "النقطة الأصلية" تمثل روح نظريته فى المعرفة الإلهية، حين يقول: "إن الهياكل قائمة بياهوره، والأجسام متحركة بياسينه والهو والسين طريقان إلى معرفة النقطة الأصلية".^{٢٤٦}

فلهاء تدل على البارئ "إذا أخذت بماهى مضافة إلى مادونها.. " فى رتبة الآحاد، والسين تدل على الخلق والإبداع حين يضاف الأول إلى

^{٢٤٢} الجليلي. مراتب الوجود: ص ١٢-١٣

^{٢٤٣} أحمد السعيد سليمان. وحدة الوجود. (م. كلية الآداب. القاهرة) مج ٣٠، ص ١.

^{٢٤٤} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٢٠-٢١.

^{٢٤٥} أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة) ص ٨٦.

^{٢٤٦} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٢٦.

العقل".^{٢٤٧}

ولعل في الإشارات العلاجية التي تذخر بها الشذرات الباقية من آثاره الأدبية والفلسفية ما يسفر عن معرفة أصول نظريته الوجودية.

رابعاً: من التصانيف الصوفية:

١- ابن عربي. كتاب "الوجود"^{٢٤٨}.

٢- الجليلي. مراتب الوجود.

(٤) كتاب "الوجود الثاني".

أولاً: ماهية الوجود الثاني في الفكر الفيلسفي:

يشير الحكيم الإسلامي "ابن سينا" في الرسالة النوروزية إلى "الوجود الثاني" وقد فاض عن "الوجود الأول" في قوله بأن الوجود الحق هو "معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون في مادة أو مخالطة ما بالقوة، أو يتأخر عنه شيء من أوصاف جلالته ذاتياً أو فعلياً، وأول ما يدع عنه عالم العقل، وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة، بلا مواد، خالية عن القوة والاستداد، عقول ظاهرة، وصور باهرة، ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتميز، كلها تشناق إلى الأول والاقتران به، والإظهار لأمره، والالتذاذ بالقرب العقلي منه، سرمد الدهر على نسبة واحدة"^{٢٤٩}.

وفي فلسفة الأجدية السينائية، يتخذ من الحروف مراتب وجودية، وهو يدل "بالألف

^{٢٤٧} ابن سينا. الرسالة النوروزية (تسع رسائل): ص ١٣٩.

^{٢٤٨} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠٣.

^{٢٤٩} ابن سينا. المصدر السابق: ص ١٣٥-١٣٦.

على الباريء، والباء على العقل، وبالجميم على النفس، وبالبدال على الطبيعة..^{٢٥٠}

وهذه الطبيعة الفلسفية لأسرار البنية الحرفية، من الرموز الصوفية التي تستطيع فلسفة الفكر الوجودى فى مهاجم العرفانى.

ثانياً: فك نظرية الوجود الصوفية:

يمثل "الوجود الثانى" المرتبة الثانية فى مراتب الوجود الجيلية، وهى "عبارة عن حقيقة الحقيقة المحمدية، التى هى فلك الولاية المعبر عنها بمقام "قوسين أو أدنى"، وبالعلم المطلق وبالشأن الصرف، وبالعشق المحرد عن نسبة العاشق والمعشوق.."^{٢٥١} وما هذه المرتبة الوجودية إلا "أحدية الجمع، بإسقاط جميع الاعتبارات والنسب والإضافات ويطون سائر الأسماء والصفات.

وقد يسميه بعضهم بمرتبة "الهوية" لأنها غيب الأسماء والصفات فى الشأن الثانى المخصوص بالذات.^{٢٥٢}

وهذا الوجود النورى للذات المحمدية، فى تفرد العاشق ومقامها فى فلك الولاية الأسمى تتمثل فيه نظرية "الإنسان الكامل" فى التراث الصوفى.^{٢٥٣}

وهذه القضية الوجودية تحمل فلسفة المنهاج التكاملى فى الفكر الإسلامى فى دلالاتها التراثية ورموزها اللاهوتية، فهى تصور صلتها بنظرية "الفيض الإلهى" فى التراث الفلسفى، مثلما تعكس الرمزية الأقتنومية فى الفلسفة اللاهوتية.

^{٢٥٠} ابن سينا. المصدر السابق: ص ١٣٨-١٣٩.

^{٢٥١} الجيلى. مراتب الوجود: ص ١٤.

^{٢٥٢} الجيلى. المصدر السابق: ص ١٥.

^{٢٥٣} السويدى. كشف الحجب المسبلة: ص ٢٠-٤٢.

ثالثاً: النور المحمدي في التراث الحلاجي:

يساق الحلاج بين النظرية الفلسفية للوجود والنظرية الصوفية، ولكأنه قد جمع بين مصادر معرفته في وحدة منهجية، فالنور المحمدي قد تجوهر لديه بتجوهره وجودياً في "طاسين السراج" وهو يصور ذلك في قوله: "طس. سراج من نور الغيب. بدا وعاد، وجاوز السراج وساد... أنوار النبوة من نوره برزت، وأنورا هم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم.

همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأسم..."^{٢٥٤}

ومن ثم فالحلاج قد أصل الأصول الأولى لنظرية "الإنسان الكامل" في التراث الصوفي، وقعد قواعد الفكر الوجودي في مصنفاته: النقطة وبدء الخلق "والهياكل والعالم والعالم" و "الوجود الأول" و "الوجود الثاني". ومن ثم فهو من أعلام فلاسفة الصوفية في عصره.

٣- المعاد والبحث .

(١) كتاب "الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية".

١- في العقيدة الإسلامية:

من القضايا الميتافيزيقية والغيبية قضية "البعث وعالم الخلود" وهي من قضايا الإيمان الغيبي في الإسلام التي عرفتها المذاهب الإسلامية الفلسفية والفكرية. فمن الأصول الاعتزالية الخمسة "الوعد والوعيد"، وهي عند الفلاسفة في "المعاد" وطبيعته،

^{٢٥٤} الحلاج. الطواسين: ص ٩-١١.

كما نظر إليها الفكر الشيعي من خلال رؤية فلسفية خاصة في ماهيتها وطبيعتها.^{٢٥٥}

٢- والإشارات القرآنية إليها عند الصوفية تكسب رؤية جديدة في فلسفة المعنى القرآني، والتصوير الفني والجمالي. "فابن عربي" يشير إلى طول العالم وعرضه من خلال محمول قرآني في قوله: "العرض محدود، والطول ظل ممدود".^{٢٥٦} وتحمل هذه المقولة الظلية عند ابن عربي طبيعة وجودية، يتراءى فيها الوجود الخارجي، ليستر النور ظلما عدميته.^{٢٥٧}

٣- وحين رغب الحلاج في تصوير النعيم الأخرى، وربما سئل عنه صنف مصنفه هذا وقد استكنه جواهر القرآن في قوله تعالى ﴿وأصحاب اليمين﴾. ما أصحاب اليمين. في سدر مخضوض، وطلح منضود. وظل ممدود وماء مسكوب. وفاكهة كثيرة لامقطوعة ولا ممنوعة.﴾^{٢٥٨}

وهذا السفر صنفه صاحبه ل يتم به رسالته في "القيامة والقيامات" وهو يستبطن فتوحات السور المكية وإشراقيتها في سورتي "الواقعة" والذاريات". وهذا يكشف عن أسرار فلسفة الصراع الفكري في الدعوة الحلاجية، وهي تتسق وطبيعة الطور المكي في الدعوة المحمدية.

٤- وفي الآثار النبوية حجب الكشف عن طبيعة البقاء الأخرى، ففي الحديث "فيها مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر..".

فالتصوير الفني للجنة في القرآن الكريم وصورها من فردوسية وعدنية وغيرها من ألوان النعيم الوجودي وما تحمله من قيم جمالية لمقامات الأولياء والعارفين إنما يثير في الطبيعة الفكرية لذة سعادتها، والشوق إلى رؤيتها.

^{٢٥٥} أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص ٤٢٨-٤٥٣.

^{٢٥٦} ابن عربي. الفتوحات المكية: ج ١، ص ١٨٨.

^{٢٥٧} القاشاني. المصدر السابق: ص ١٦٥-١٦٦.

^{٢٥٨} سورة الواقعة. آيات: ٢٧-٣٢

(٢) كتاب "القيامة والقيامات"

أولاً: البعث فح العقيده الإسلامية:

من القضايا الإيمانية فى العقيدة الإسلامية: قضية الخلود والبعث والنشور، وهى من محاور التنزيل المكى وأصوله. وهذه المشكلة الميتافيزيقية الغيبية رعاها مفكرو الإسلام وفلاسفته حق الرعاية، فالمعتزلة يتخذونها أصلاً من أصولهم الخمسة، وابن سينا يصنف رسالته فى "المعاد". وفى الفكر الإسماعيلى يفرد لها "الإمام المستور" رسالته فى "البعث والقيامة".^{٢٥٩} وعلم البعث عنده: "الغاية القصوى، والمنزلة العليا، وهو الماء المعين، والعلم اليقين، والحق المبين..."^{٢٦٠} ويصور النشأة الثانية والدلالات الفلسفية لماهية البعث فى قوله: "إن لفظ البعث تدل على معنيين فى هذا الأمر أحدهما بعث إيراد، وبعث إصدار، بمعنى المبدأ والمعاد.

وأما المبدأ: فهو انبعاث النفس من العقل، ثم كذلك انبعاث الأشياء بعضها من بعض وبدؤها من العقل، وكلها من الله عز وجل. وبعث الابتداء: هو البعث من حد القوة إلى حد الفعل، وهو إيراد الأشياء من العدم إلى الوجود بالصور، كونها من الهيولى.

والبعث الذى هو بمعنى الإصدار والعود: هو مفارقة النفس الجسد بعد اتحادها به، وكونها معه مقارفة لما علمت، حاملة لما كسبت، إما إلى عذاب مقيم، وإما إلى سرور ونعيم... والبعث الكائن فى الدنيا جزئى، والبعث المؤدى إلى الآخرة كلنى.^{٢٦١}

^{٢٥٩} أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص ٤٢٨-٤٥٣.

^{٢٦٠} أحمد بن عبد الله. المصادر السابق: ص ٤٢٨.

^{٢٦١} أحمد بن عبد الله. المصادر السابق: ص ٤٣٧.

ثانياً: القيامة الصوفية:

ولقضية الحياة الآخرة عند الصوفية منزلتها، فهم يصنفونها ثلاثة: صغرى، ووسطى، وكبرى. يقول "القاشاني" بصور شأن القيامة في المنطق الصوفى: "القيامة: الانبعاث بعد الموت إلى حيوات أبدية. وذلك على ثلاثة أقسام:

أولهما: الانبعاث بعد الموت الطبيعي إلى حياة أحد البرازخ العلوية أو السفلية، بحسب حال الميت في الحياة الدنيوية؛ لقوله عليه السلام: كما تعيشون تموتون، وكما تموتون تبعثون. وهى القيامة الصغرى المشار إليها فى قوله عليه السلام: من مات فقد قامت قيامته.

ثانيها: الانبعاث بعد الموت الإرادى إلى الحياة القلبية الأبدية فى العالم القدسى كما قيل: مت بالإرادة تحى بالطبيعة. "وهى القيامة الوسطى" المشار إليها فى قوله تعالى: ﴿أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً...﴾^{٢٦٢}.

ثالثها: الانبعاث بعد الفناء فى الله إلى الحياة الحقيقية عند البقاء بالحق، وهى القيامة الكبرى: "المشار إليها بقوله تعالى: ﴿فإذا جاءت الطامة الكبرى﴾^{٢٦٣}.

ثالثاً: من المصنفات الصوفية:

- ١- ابن عربى. كتاب "النوم واليقظة".^{٢٦٤}
- ٢- المحاسبى. كتاب "البعث والنشور".^{٢٦٥}

^{٢٦٢} سورة الأنعام. آية ١٢٢.

^{٢٦٣} القاشانى. المصدر السابق: ص ١٤٦.

^{٢٦٤} ابن عربى. رسالة التصانيف: ص ٢٠٧.

^{٢٦٥} سزكين. المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٤٢.

4- فد الفكر السياسة .

(ا) كتاب الإحاطة والفرقان: فد أن الأئمة إثنًا عشر على نسق

الأهلة .

١- المفهوم اللغوى للفظى: "الإحاطة والفرقان": يكشف عن طبيعة المنهج التكاملى فى هذا الأثر الفكرى، فهو قد أحاط بقضايا منه، وفرق بين الحق والباطل، فيه تعديل وتجريح فكرى ومذهبى، وإسفار عن أصول النقض المنهجى، فأما ما أسند إليه من عنوان إيضاحى، فيسفر عنه حقيقة مضمونه.

٢- والصوفى يعرف الأهلة كرمز للهداية والصفائية، وهذه المعرفة تتسق وطبيعة الرؤية الشيعية للإمامة، التى تتخذ منها أصلاً من أصولها المذهبية الخمسة وهى: "التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد"^{٢٦٦} وهذا الرمز الصفائى يصوره القشبرى فى قوله:

وقلن لنا: نحن الأهلة إثمًا - نضىء لمن يسرى بلبيل ولا نقرى^{٢٦٧} .

٣ والتصنيف التاريخى للتراث الحلاجى قد يكشف عن الدلالات الفكرية والمذهبية لتطور الشخصية، فقد عرف عن الحلاج تغيره المذهبى ما بين التسنن والتشيع والتصوف، وهذه الظاهرة فى التراث العربى ترد إلى بواعث سياسية وفكرية، وقد نشأ عن فلسفة مذهبية تمثلت فى "التقية الشيعية" التى يقول عنها الإمام الباقر: "جعلت التقية ليحتمن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقية"^{٢٦٨}.

وهذه التقية المذهبية والفكرية، تقية لسانية لاقلبية، عرفها الحلاج وأتباعه فى

^{٢٦٦} محمد حسين الزين. الشيعة فى التاريخ: ص ٤٦.

^{٢٦٧} القشبرى. لطائف الإشارات: مج ٦، ص ١٥٠.

^{٢٦٨} كامل الشيبى. التقية أصولها وتطورها: (م. كلية الآداب - الإسكندرية) مج ١٦، ص ٢٤٣.

عصره.^{٢٦٩} ومن ثم فقد صنف صاحبنا في جل المذاهب الإسلامية، فقهية وسياسية وعقائدية. وأعتقد أنه بدأ سفر حياته المذهبية إمامياً، ثم اتجه شطر الفكر الإسماعيلي لاتساقه وطبيعة رؤيته الثورية لمنهج التغيير الحضارى فى المجتمع العباسى.

٤- فهذا الأثر من مصنفاته الأولى فى الفكر السياسى.

(٢) كتاب "الدرية": إله نظر القشور.

أولاً: المفهوم التراثى:

١- فك التراث اللغوى:

يصدر لفظ "الدر" فى الطبيعة اللغوية عن ينبوع يتجوهر فيه المعنى، ليفيض فى أرومة رمزية، وقد اشتق عن الفعل "در - يدر - درأ".

والدرة: اللؤلؤة الفريدة ، ومنها: الكوكب الدرى. وهذا النسق التجوهرى فى المعجم الخلاجى، يكتسب طبيعته الرمزية الخاصة وقد اتصل بنورانية درية، تصدر عن شجرة زينونة، لاشرقية ولاغربية، هى عين إشراقية عرفانه.

٢- فك التراث الصوفى:

وفى الاصطلاح الصوفى نجد اللفظ يعرف أصول التععيد والتنظير عند "ابن عربى" فـ "الدرية البيضاء" عنده تشير إلى "العقل الأول"^{٢٧٠} وما العقل الأول إلا النور المحمدى. كما ترمز الدرة البيضاء إلى القلم والعقاب.

^{٢٦٩} كامل الشيبى. المصدر نفسه: ص ٢٥٨-٢٥٩.

^{٢٧٠} القاشانى. المصدر السابق: ص ٤٤.

فالقلم: هو أداة التعليم ووسيلة التلقين، والعقاب: تعبير مجازي للتلقين الإلهي "الذي علم بالقلم". فالقلم هو العقاب الذي يرمز به إلى العقل الأول، كما يرمز كذلك بالعقل الأول إلى الدرّة البيضاء ويكون العقاب والقلم والدرّة البيضاء إذن بمعنى واحد.^{٢٧١} ومن ثم يتسق الرمز الدلالي لماهية "الدرّة البيضاء" والطبيعة الوجودية لفلسفة النبوة المحمدية.^{٢٧٢} ذلك أن النور المحمدي يمثل في المنطق الصوفي سفر التكوين الوجودي، وقد عرف بالدرّة البيضاء والعقل الأول للإبداع الإلهي، وهذا ما تفسر عنه مقولة "سهل التستوي": "لله أنوار ثلاثة: أول، وثان، وثالث، حميد وآدم وذريته."^{٢٧٣}

٣- الدرّة الحلاجية:

ومفهوم الدرّة الحلاجية من الوجهة الصوفية، يتسق ونظرية النبوة في التراث الحلاجي، ومعالم هذه النظرية تشيع في مصنفاته، وهي تحمل مكنون الرمز الشيعي في العلائق الروحية بين النبوة والولاية، أو التأويل الباطني لصلة النبوة المحمدية بنظرية الإمامة الشيعية. فالنور المحمدي في "طاسين السراج" "سراج من نور الغيب .. برجه في فلك الأسرار .. أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم ... لم يزل كان، كان مشهوراً قبل الحواديث والكواين والأكوان، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبيل وبعد البعد، والجواهر والألوان، جوهره صفوى، كلامه نبوى، علمه علوى عبارته عربى، قبيلته لامشرقى ولامغربى..."^{٢٧٤}

^{٢٧١} حسن الشرقاوى. أفضاظ الصوفية: ص ١٥٩.

^{٢٧٢} إسماعيل بن عبد الله. مفتاح باب الدخول: ص ٤.

^{٢٧٣} الدائمي. عطف الأئمة المؤلف: ص ٣٣.

^{٢٧٤} الحلاج. الطواسين: ص ٩-١٢.

ثانياً: صلة الحلاج بنصر القشورى الحاجب العباسى:

عرف المذهب الحلاجى سنة الانتشار الفكرى عند طوائف طبقية عمدة على اختلاف منازلهم الفكرية واتجاهاتهم السياسية والمذهبية، وكان لشيعته من الوراقين أثرهم فى سيرورة تصانيفه فى الآفاق مثلما كان لمنهج الإعلامى فى الدعوة المذهبية ذبوع خيره فى المجتمع العباسى وأمصاره الإسلامية.

فألف منهجه الفكرى أعلام عصره من الساسة والكتاب، حتى ليلج أثره قصر الخلافة، فتحن روح سيدة القصر والدة الخليفة "المقتدر" إلى التطهير الصوفى فى المنهج الحلاجى.

أما "نصر القشورى" هذا فهو من شيعة الحلاج وأصفيائه، دفع عنه فى محنة نهايته، حتى ليذهب نفر من مورخى عصره إلى القول بأنه استغواه.^{٢٧٥} وأعتقد أن "نصراً" هذا، كان به ميل إلى التشيع، وروح التقية السياسية تبدو فى حزنه على شيخه، وقد شهد له بالورع والتقوى، فهو أعرف الناس بأصول منهجه. وربما كانت رسالة "الدرة" الحلاجية إليه، فى الأصول الفكرية والروحية لنظرية الإمامة الشيعية.

ثالثاً: الرسائل الحلاجية والإعلام الأدبى فى القرن الثالث الهجرى:

من الظواهر الأدبية التى عرفت فى القرنين الثالث والرابع الهجرى: انتشار الرسائل الفكرية والأدبية، وهى تحمل طبيعة خاصة، وتسم بغلبة النزعة المذهبية والنقدية فى منهاجها. وما الرسائل الحلاجية إلا مرآة غريبة لتصوير منهج صاحبها، وصلته بقضايا عصره الفكرية والمذهبية. أما الإشارات التاريخية إليها وخصائصها الفنية والجمالية فهى تتصل بأخبار محتته ونهايته.^{٢٧٦}

^{٢٧٥} ابن زنجى. المصدر السابق: ص ٣.

^{٢٧٦} البغدادى. تاريخ بغداد: مج ٨، ص ١٣٦.

(٣) كتاب "السمرق وجوابه"

أولاً: طبيعة الرسائل الحلاجية:

١ ماهية "الجواب" في التراث الصوفي:

"السؤال: طلب الحقيقة و الجواب: الإخبار عن مضمون السؤال".^{٢٧٧} فالجواب في الاصطلاح الصوفي يشير إلى المضمون الباطني للحقيقة، وما فيه من رمزية وجوانية.

٢ فنون الرسائل الحلاجية:

كان للحلاج مناظراته لأعلام المذاهب الإسلامية والاتجاهات الفكرية في عصره، مثلما كان ينشر رسائله الفكرية والمذهبية بين أتباعه وطلاب معرفته، وهم يمثلون طبقة الصفوة في المجتمع العباسي، ومنهم الوزراء والكتاب والحجاب...

ومن ثم كانت رسائله إلى الحواريين من شيعته، تختلف في فنونها واتجاهاتها في نشر المذهب الحلاجي، إلا أنها ترمي تحقيق غاية روحية تطهيرية، هي نبع ينابيع التطهير الفني، وهي ما أشار إليها "ابن زنجي" في قوله: "وكان في الكتب الموجودة عجائب من مكاتباته أصحابه النافذين إلى النواحي، وتوصيتهم بما يدعون الناس إليه، وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى، ومرتبة إلى مرتبة، حتى يبلغوا الغاية القصوى..."^{٢٧٨}

ومن المبادئ الإعلامية في نشر المذهب الحلاجي، كانت مقولته لصحبه التي تمثل فصل الخطاب في الفلسفة الإعلامية وهي: "أن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم".^{٢٧٩}

^{٢٧٧} الهجویری. كشف المحجوب: ج٢، ص ٦٣١

^{٢٧٨} ابن زنجی. المصدر السابق: ص ٧.

^{٢٧٩} ابن زنجی. المصدر نفسه: ن.ص.

وهذه يمثل إدراكاً لأثر البناء الاجتماعي في الأنساق البنائية للقيم الثقافية والفكرية.

وأخيراً: فك السمرق والجواب الحلاج:

١- المريد وطور المحنة:^{٢٨٠}

كان السمرى من أصفياء الحلاج وأخلائه، ومعاصري محنته ومعذيبها، وهو من بعث بابنته لتقيم مع شيخه في دار السلطان، تحمده وتحفظ أسرار أوليائه وكانت من أعرف الناس بمذهبه، وهى الأتمودج الصوفى للمرأة البغدادية فى بلاغتها وعبادتها، حتى ليصفها "ابن زنجى" المؤرخ العباسى بأنها "حسنة العبادة، عذبة الألفاظ، مقبولة الصورة."^{٢٨١}

ومن ثم فلا غرابة أن يعدها الحلاج بالزواج من ابنه "سليمان" الذى يقوم بأمر الدعوة فى "نيسابور"، إلا أن هذا المؤرخ السياسى يتخذ مما نسب إليها قرينة فى تجريح الشخصية الحلاجية والطمع فى عقيدته صاحبها، وفيما نسب إليها من أخبار فى تأليه الحلاج وفى سحره وشعوذته ما يبرر نهايته وما آل إليه أمر أتباعه، إلا إنه لم يحط اللثام عن مقولته "وأقامت هذه المرأة معتقلة فى دار حامد إلى أن قتل الحلاج."^{٢٨٢} فما علة بقائها سجيناً وقد أباحت بأسرار براءتها.^{١٩}

أما مابقى من خبر "السمرى" فهو ما أورده "ابن زنجى" عن سؤال الوزير "حامد" له عن أشياء خاصة من أمر الحلاج احتص بها من بين تلامذته وتردد الرجل فى الجواب وتدلجج، وكاد يموت فرقاً، وأكره على الجواب واستأمن كيد الوزير ومكره، فروى من كرامات شيخه، ما كان سبباً فى محنته وعذابه.^{٢٨٣}

^{٢٨٠} ابن زنجى. المصدر السابق: ص ٥-٨.

^{٢٨١} ابن زنجى. المصدر السابق: ص ٥.

^{٢٨٢} ابن زنجى. المصدر السابق: ص ٦.

^{٢٨٣} ابن زنجى. المصدر السابق: ص ٧-٨.

٢- الجواب الخلاجي:

أدرك السمرى الرحلة الخلاجية في الأمصار الفارسية، وعرف أسرار شيخه ومنهج دعوته. ولعل كتاب "الجواب" في علم الباطن وأدب الكشف الصوفى، فهو قد اختص برواية الأسرار الخلاجية، التي لا يصل إليها إلا المقربون من رسل دعوته، وصفوة شيعته.

(٤) كتاب "السياسة" لإد الحسين بن حمدان .

أولاً: المفهوم التراثي للفكر السياسي في الإسلام:

١- النظرية السياسية في المذاهب الإسلامية:

أ- مفهوم السياسة في التراث الإسلامي من الاصطلاحات الحضارية التي أخذت حظها في الانتشار، وهي تحمل روح التأثر بالحضارات التي عرفتها الحضارة الإسلامية. فهي تأخذ عن الفارسية ما يتسق وطبيعتها مثلما تنقل عن اليونانية ما يساوق أصالتها.

فالألقاب التي عرفت عند الأئمة والخلفاء في عصر بني العباس، إنما هي أثر من آثار الألقاب الفارسية، والفكر السياسي في هذا العصر يصور الأثر الأغريقي في طبيعته ومنهجه؛ فالسياسة في الفلسفة اليونانية تمثل القسم الثالث من أقسام الفلسفة العملية وهو "تدبير العامة"^{٢٨٤}.

ب- ومن القضايا الجوهرية التي أثير حولها جدل فكري في المذاهب الإسلامية: قضية السياسة في مصادرها - وشرائطها- وفلسفتها. وصنف فيها الفقهاء والمحدثون مصنفاتهم ينتصرون لما رأوه حقاً، كما صنف أعلام الشيعة والمتصوفة أسفارهم

^{٢٨٤} الخوارزمي. مفاتيح العلوم: ص ٨٠.

فيما اعتبروه حقيقة.

وفى الفكر الإسلامي تدور السلطة السياسية حول نظريتين: إحداهما "نظرية الخلافة والأخرى" "نظرية الإمامة"، وعلماء السلف ومتكلموهم ذهبوا إلى القول بالخلافة، وأقطاب الشيعة وأعلامهم قالوا بالإمامة، ومن بعدهم تأتي مقولة المتصوفة "بالولاية".

وقد صنّف في النظرية السياسية الإسلامية مصنفات عدة.^{٢٨٥}

ب- والنزعة المذهبية في الفكر الخلافي لها أصولها ومصادرها في التراث الإسماعيلي ومن ثم فمقولة "الإمام المستور" في نظرية الإمامة تحل في المقام الخلافي، حين يصل بين الحاكم الأول والعرش الأرضي، ومن خرج على إمامه كمن عرف خطيئة إبليس الأولى.

ذلك أن السياسة في الفكر الإسماعيلي تعنى البيان "بأن مدبر العالم وسائس الكل، الحكيم الأول، البارئ المقصود، جل جلاله، وتعالى ذكره، وتبارك اسمه وأنه من كان أحسن سياسة، وأوفرهم علماً، وأغزرهم فهماً وأذكى نفساً، وأثبت حكمه، وأسرع فطنة، وأحسن تدبيراً لنفسه، وسياسة لأهله، وأعدل سيرة، وأحسن عشرة، وأنصف معاملة، وأعدل حكومة، كان عند الله أعظم منزلة، ولديه أقرب زلفة."^{٢٨٦}

وهو يقدم النموذج الإمامي، والمثل الأعلى في منطق روحى في قوله: "إن من كان بقدره الله أبصر، وبحكمة الله أعرف، ولآياته أقرأ؛ كان بسياسة خلقه أعلم، ومن كان بها أعلم فسياسته أحسن وأعدل، ومن كان كذلك، فهو إليه

^{٢٨٥} أ- حسن إبراهيم حسن. النظم الإسلامية: ص ١٧-٢٣.

ب- على عبد الرازق. الإسلام وأصول الحكم: ص ١-٢٨.

ج- محمد رضا المظفر. عقائد الإمامية: ص ٩٣-١١٦.

د- محمد ضياء الدين الريس. النظريات السياسية الإسلامية: ص ٤٧-١٢٦.

^{٢٨٦} أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص ٥٣٢.

أقرب، ولديه أوجه"^{٢٨٧}.

ومن ثم يهوى إلى الدرك الأسفل من يخرج على إمام هذا طبعه وتلك طبيعته، ذلك أن الإمام الشيعي لا يمسه الهوى ولا يمسه الشيطان، سليل النبوة وحامل النور، وعالم بالظاهر والباطن، فمن خالفه كانت معصيته "كمخالفة إبليس أمر ربه، وتكبره على آدم صفوة خلقه..."^{٢٨٨}.

ثانياً: المفهوم الصوفي:

١- السياسة والبقاء الوجودي:

في مقولة للكلايادي "عن طبيعة البقاء والفناء الصوفى، ما يشير إلى العلة التطهيرية وصلتها بتحقيق الطبيعة الباقية، فهو يقول: "وليس الفانى بالصَّعِقِ ولا المعتوه، ولا الزائل عنه أوصاف البشرية فيصير ملكاً أو روحانياً، ولكنه ممن فنى عن شهود حظوظه"^{٢٨٩} ثم يشير إلى أن الفناء الصفاتى أحد عينين: "إما عين لم ينصب إماماً ولا قدوة، فيحوز أن يكون فناؤه غيبة عن أوصافه فيرى بعين العتاهة وزوال العقل، لزوال تمييزه فى مرافق نفسه وطلب حظوظه.. أو يكون إماماً يقتدى به، ويربط به غيره ممن يسوسه، فأقيم مقام السياسة والتأويب فهذا ينقل إلى حالة البقاء، فيكون تصرفه بأوصاف الحق لا بأوصاف نفسه"^{٢٩٠}.

فروح التحرد والتخلّى، من سمات الشخصية السياسية من الوجهة الصوفية وهى تصور فلسفة الولاية عندهم، وقد قعدوا لها ونظروا فيها، وماهى إلا ردة للإمامة الشيعية فى زمن تقيتها وسترها.

^{٢٨٧} أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ن.ص.

^{٢٨٨} أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص: ٥٣٤.

^{٢٨٩} الكلايادى. المصدر السابق: ص: ١٥٦.

^{٢٩٠} الكلايادى. المصدر السابق ص: ١٥٦-١٥٧.

٢- نظرية الولاية الصوفية:

تظهر مصنفات الصوفية في قضية الولاية في عصر اشتد الجدل فيه بين أهل الخلافة وأصحاب الإمامة، وقد ألفت سنة الإمام الصادق السز والتقية، فلفظ الإمامة أخذ في طور بعثه الجديد هيكل الولاية.

ومن أشهر مصنفاتهم المبكرة "ختم الأولياء" للحكيم الترمذى، وقد أثار في عصره خصومة فكرية ومذهبية، أثمرت ذبوع حيرة وانتشاره في الآفاق.

وصنف "أبو سعيد الخراز" نادرة مصنفاته وجوهرتها "كتاب الضياء" وفيه رد لمن آثر مقام الولاية على النبوة، وهو يسفر عن روح المفهوم السياسى وتطوره فى المذهب الصوفى.^{٢٩١}

وفى مناظرة الوزير العباسى "حامد" للحلاج إشارة إلى دعواه الولاية؛ وقد زعم أن الحلاج حين قبض عليه بفارس ادعى أنه "المهدى".^{٢٩٢}

ومن ثم فللحلاج مذهبه السياسى الذى يتواءم ونظرية الإمامة الشيعية، مثلما كان له مذهب الفقهى والعقائدى.

ثالثاً: صلة الحسين بن حمدان بالحلاج:

هذا رجل ما عرفت له ذكراً إلا فى اقترانه "بكتاب السياسة" وروايته لأخبار شيخه.^{٢٩٣} إلا أن المصادر التاريخية للسيرة الحلاجية أغفلت الإشارة إليه، ولم يرد ذكره فى أخبار المحنة، ولم أعر على ترجمة من تراجم معاصريه تحمل هذا الاسم إلا ما ذكر عن "الحسين بن حمدان" القائد العباسى فى عصر "المقتدر" وقد عرف بتمرده

^{٢٩١} الخراز. كتاب الضياء (م.المجمع العلمى العراقى): مج ١٥، ص ١٨٣-١٩٢.

^{٢٩٢} ابن زنجى. المصدر السابق: ص ٧.

^{٢٩٣} أخبار الحلاج (المناجيات): ص ٨٠-٨٤.

على سلطة عصره السياسية.^{٢٩٤}

وأغلب الظن أن يكون ابناً "لحمدان القرمطي" أو أحد أعلام الحمدانيين بالبلاد الشامية، وهم أهل تشيع في سياستهم وفكرهم. وربما كان "الحسين بن حمدان الخصيصي المصري" (٢٦٠-٣٤٦هـ) وهو من أقطاب الفرقة النصيرية التي تغلو في تشيعها وباطنيتها.^{٢٩٥}

وقد صنف له الحلاج سفره هذا في أصول الفكر السياسي الإسماعيلي، وهو يصل فيه ما بين قضايا الإمامة الإسماعيلية والولاية الصوفية، إرهاباً بظهور السياسة المهدية، وأغلب الظن أن مذهب الحلاج السياسي هو سر محنته وآلام نهايته في عصر عرف ألوان الصراع الفكري والمذهبي وظواهر التمرد والثورية.

(٥) كتاب "السياسة والخلفاء والأمراء"

أولاً: المفهوم السياسي في التراث الصوفي:

١- من القضايا الفكرية التي شغل بها أعلام الصوفية في الحضارة العباسية "قضية أصول الحكم في النظرية الإسلامية" وهم يصلون ما بين المنهج القرآني وطبيعة الفكر المذهبي، ذلك أن الحاكم عندهم ظل الحقيقة في مجتمعه ورأس الخلق النبوي وعمدته، لا يأتمر بأمر هواه، ولا يأوى إلى ظل شيطانه.

وهي رؤية سياسية نابعة عن أصول المنهج الشيعي في نظرية الإمامة، فالإمام تحلى عن طبيعة هيكله، فتحلى في حقيقة أنوار معرفته. وهم ما بين ناصح يسدى النصيح لحكام عصره، وثائر تمرد على قيم توارت بحجاب ينكرونه.

٢- ف "الحكيم الترمذى" يتخذ لمراصد تحلى الحقيقة مظاهر أربعة في: القرآن والكعبة،

^{٢٩٤} فاروق عمر. الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية: ص ١٢٤.

^{٢٩٥} الجعفي. الهفت الشريف (المقدمة): ص ١٧، ٢١.

والسلطان، والأولياء، وقد أشار إليها في نوادر الأصول" بقوله: "لله تعالى في أرضه أربعة من آثاره، بها يقطع المشتاقون أعمارهم فأحد الآثار: كلامه وعليه طلاوته، فإذا نظر القرآن استروح لأنه كلامه؛ والثاني كعبته وهو بيته ومعلمه ومظهره وعليه وقاره، فإذا نظر إليه استروح. والثالث السلطان، وهو ظله وعليه هيئته، فإذا نظر إليه استروح. والرابع: وليه المؤمن: وهو خليفته في أرضه، وعليه نور جلاله، فإذا نظر إليه استروح؛ لأنه حبيبه، وفيه بره، وسيماء نوره قد أشرق في وجهه.

وهؤلاء الأربعة الذين هم آثار الله تعالى في أرضه، بهم تقوم الأرض فإذا دنا قيام الساعة، رفع القرآن وهدمت الكعبة، وذهب السلطان وقبض الأولياء عن آخرهم. فالمنتبهون إنما يأخذون من القرآن لطافته وطلاوته، ويلحظون من السلطان هيبه ظله دون أفعاله وسيره، ومن البيت وقاره دون الأحجار والبنيان، ومن الولي نور جلاله الذي قد أشرق في صدره دون جسده ولحمه ودمه.^{٢٩٦}

فهذه المقولة الترمذية تتجوهر فيها "فلسفة الفناء والبقاء"، وهي تحمل من الإشارة روح الرمز الصوفي في النقد الاجتماعي.

أما "الغزالي" فيرفع لسلطان عصره السلجوقي تبر آثاره وسر منهجه النقدي في الفكر السياسي، فيستهله بأصول شجرة الإيمان، ويزجى النصح له في عظة واعتبار، وستته التطهيرية تصدر عن ينبوع أدبي، وهو يساوق في منهجه الإعلامي بين فنون أدبية عدة، منها مختاراته الشعرية وأمثاله وحكمه وقصص تراثي، وقد ابتغى من وراء هذا لونا من ألوان التربية السياسية في النظرية الصوفية.

ومن مقولاته السلطانية في العدل وبقاء الملك: "والسلطان العادل من عدل بين العباد وحذر من الجور والفساد، والسلطان الظالم شوم لا ييقى ملكه ولا يدوم؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم" يقول: الملك يقى مع الكفر ولا ييقى مع الظلم.^{٢٩٧}

^{٢٩٦} عبد المحسن الحسيني. المعرفة عند الحكيم الترمذي. ص ١٦٣-١٦٤.

^{٢٩٧} الغزالي. التبر المسبوك: ص ٤٤.

وعن سياسة الوزارة وسيرة الوزراء يشير "الغزالي" إلى ضرورة بقائها، فهي سياسة نبوية قرآنية، ويعلمو قدر السلطان بوزيره "إذا كان صالحاً، كافيّاً عادلاً، لأنه لا يمكن أحداً من الملوك أن يصرف زمانه ويدبر سلطانه بغير وزير ومن انفرد برأيه زل من غير شك".^{٢٩٨}

ثانياً: الرؤية السياسية فك سيرة الحلاج وفكره:

١ تبدو ملامح النهج السياسي في سيرة الحلاج الأولى، فهو يتنقل بين شيوخه يختلف معهم في رؤيته السياسية فيفارقهم ويعتزلونه، وقد يغضه بعضهم مثلما صنع به "أبو عمرو المكي" وفي ديمومة ترحاله وأسفاره ودلالات أسمائه وألقابه، وفي فلسفة التغيير الفكري والمذهبي، وفي مظهره وزيه، حتى فارق أحكام مجتمعه في التغيير والثبات، وأصبح أنموذجاً للقلق والاعتراب والتحير.

وفي التصوير التاريخي لمحتته بيان لطبيعة منهجه الثوري في الفكر السياسي، فقد كان "جسوراً على السلاطين، مرتكباً للعظائم يروم إقلاب الدول".^{٢٩٩}

وفي النهاية الحلاجية نهاية ملحمية، فسا عرفت الشخصية الثورية في المجتمع العباسي إلا طقس الصلب والام التمثيل.

ومن ثم تحقق السلطة السياسية تطهير العقل الجمعي من آثار الخروج الفكري، وقد أثار غريزة الخوف والرعبة الكامنة في اللاشعور الجمعي، مثلما تحل بالعقل الفردي رياح التقية والاعتزال الاعتزالي.

٢ كما يسفر الرمز السياسي عن طبيعته الوجودية في آثاره الباقية، فالأنموذج التراثي للشخصية الحجازية في "طاسين الأزل" يصور الأصول الفكرية لرؤيته السياسية وهو يصدر عن ينابيع أربعة تتمحور حول ذاته وهي: إبليس، وفرعون، وموسى، ومحمد.

^{٢٩٨} الغزالي. المصدر نفسه: ص ١٨٦-١٨٧.

^{٢٩٩} النابيم. الفهرست: ص ٢٤١.

ثم تنشق إشارة لمعادله الرمزي، وهي تحمل أقنوم الالتزام المنهجي في الفكر الخلاجي، تتمثل في مقولته: "تناظرت مع إبليس وفرعون في الفتوة، فقال إبليس: إن سجدت سقطت عنى اسم الفتوة، وقال فرعون: إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة. وقلت أنا: إن رجعت عن دعواي وقولى سقطت من بساط الفتوة."^{٢٠٠}

والطواسين صنفها صاحبها بعيداً عن صحبه، فهي من آثار سجنه، يتمحور الرمز فيها وتجوهر دلالاته الفنية والجمالية. وأعتقد أنه أملاها عقب مناظرة بينه وبين الوزير "حامد" والقاضي "أبى عمر"، وهي التى أشار إليها "ابن زنجى" المؤرخ السياسى.^{٢٠١} ومن ثم فإبليس رمز للقاضي الفقيه الذى أحل دمه فى علمه وتلبسه، وفرعون رمز للوزير العباسى فى جوره وجبروته.

٣- أما سفره هذا "السياسة والخلفاء والأمراء" فلعله نقض لنظرية الخلافة العباسية، وتصوير للسقوط القيمي فى حضارتها، وفيه إشارة إلى مظالم الخلفاء وجور الأمراء، وربما كان هذا الأثر قربان قرابين نهايته.

ثالثاً: من التراث الصوفي:

١- ابن عربى. كتاب "الحكم والشرائع الصحيحة والسياسة".^{٢٠٢}

٢- الغزالي. التبر المسبوك فى نصيحة الملوك.

^{٢٠٠} الحلاج. الطواسين: ص ٥٠.

^{٢٠١} ابن زنجى. المصدر السابق: ص ١٠-١١.

^{٢٠٢} ابن عربى. رسالة التصانيف: ص ٢٠٣.

(٦) كتاب "كيد الشيطان وأمر السلطان".

أولاً: الفكر السياسي في المنهج الإسلامي:

اختلف مفكرو الإسلام حول النظرية السياسية في مصادرها وقضاياها وانقسموا إزاءها فريقين، أحدهما يقول بالخلافة والآخر يذهب إلى إثبات الإمامة كقضية توفيقية تخرج عن دائرة العقل الجمعي، وأهل الخلافة يرونها عند الله "بعد رتبة النبوة أشرف الرتب وأعلاها وأكرمها لديه وأماها وأزلفها عنده وأحظاها... إذ كانت عند الله عز وجل ورسوله صادرة، وبأوامرها واردة.

فحجم الحق منها ساطع الإشراق، وشهاب العدل وارى الزناد في الآفاق، والإسلام في ظلها متمد الأفياء والظلال، مشرق بنور بهائها في الغدو والآصال.^{٣٠٣}

أما الفكر الشيعي فيتخذ من الإمامة عقيدة له، وهى عند أتباعه "أصل من أصول الدين، لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها..."^{٣٠٤} إذ هى "كالنبوة لطف من الله تعالى، فلا بد أن يكون فى كل عصر إمام هاد يخلف النبى فى وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى مافى الصلاح والسعادة فى النشاطين، وله ما للنبى من الولاية العامة على الناس لتدبير شؤونهم ومصالحهم وإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والعدوان من بينهم.

وعلى هذا، فالإمامة استمرار للنبوة، والدليل الذى يوجب إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو نفسه يوجب أيضاً نصب الإمام بعد الرسول.^{٣٠٥}

ويستوى روح الاعتقاد الإمامى فى وجوده وغيبته، فقد يكون قائماً بالقوة أو

^{٣٠٣} ابن أبى الربيع. سلوك المالك: ص ٣.

^{٣٠٤} محمد رضا المظفر. عقائد الإمامية: ص ٩٣.

^{٣٠٥} محمد رضا المظفر. المصدر نفسه: ص ٩٤.

بالفعل ولكل من الفريقين أدلته النقلية وبراهينه وشواهد العقلية. وحين افترق السلطان والقرآن بعد عصر النبوة، ونأت السلطة الزمانية عن القيم الروحية، نشأ صراع منهجى بين الساسة والعلماء، وتمخض عنه نشوء ظواهر فكرية وسياسية جديدة لم تألفها الحياة الإسلامية فى المجتمع النبوى.

ومن ثم كان القهر الفكرى والاضطهاد السياسى فى قضايا عقائدية ومذهبية عرفتھا الحضارة العباسية، فقهرت فيها الطبيعة العاقلة، وحلت بالحرية محنة أصفادها.

ثانياً: الفكر السياسى والاتجاه الصوفى:

الصلة بين التصوف والتشيع وثيقة العرى، وما التصوف إلا ولادة فكرية جديدة للعقائد الشيعية فى عصر محتتها العباسية، حين نشأ طور الغيبة الإمامية والتقوية المذهبية فى القرن الثانى الهجرى.^{٣٠٦}

ومن ثم تأثر نسر من الصوفية بما حل بالشيعية من خطوط وما نزل بهم من محن فى الخلافة العباسية.

وهذا القهر السياسى يصوره الرمز المذهبى بما يكن من أسرار السر والباطنية فى التراث الصوفى، كما يعكسه الاتجاه الثورى فى الفكر الإسماعيلى.

ومن المقولات السياسية عند صوفية القرن الثالث الهجرى، مقولة "الحكيم الترمذى" عن الآثار الإلهية الأربعة: القرآن، الكعبة، والسلطان، والأولياء.^{٣٠٧}

وفى المناظرة الحلجية التى يجادل فيها إبليس وفرعون ويناظرهما فى "طاسين الأزل"، يسفر الرمز المذهبى عن غائته المنهجية فى النقد السياسى.^{٣٠٨}

^{٣٠٦} من مقولات الدكتور/ عثمان مجى التى أفضى بها إلى بدير الدومينكان.

^{٣٠٧} عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص ١٦٣-١٦٨.

^{٣٠٨} الحلج. الطواسين: ص ٤١-٥٥.

ثالثاً: العلاج وكتابه "كيد الشيطان وأمر السلطان":

ولعل هذا الأثر الخلافي يحمل جوهر الفكر السياسي عند صاحبه، ويصور الصلة بين كيد الشيطان وتليسه على أرباب السياسة؛ فالشخصية الفكرية في عصره بين كيد شيطاني وأمر سلطاني؛ وهذا عين إحساسه بقهر السلطة الزمانية، وربما اتخذ لذلك أنموذجاً تراثياً من استقرائهم للدلالات القرآنية في "كيد الشيطان" و"السلطان الجائر".

وهذه الصورة التراثية التي تحمل طبيعة البنية العنوانية، إنما هي مرآة غريبة يسقط عليها صاحبه رؤيته لعصره في ظواهره الاجتماعية والثقافية.

رابعاً: فقه التزات الصوفية.

١- المقامات والأحوال والاصطلاحات:

- أ- الأخلاق الصوفية: ١- الصدق والإخلاص.
- ٢- الكبر والعظمة.
- ب- الجمع والفرق: الجيم الأصغر.
- ج- جمع الجمع: الجيم الأكبر.
- د- علم اليقين: اليقين.

٢- النظريات الصوفية:

- أ- العشق الإلهي: ١- حزائن الخيرات
- ٢- الذاريات ذرواً.
- ب- وحدة الشهود: النجم إذا هوى.
- ج- الفناء الصوفي: ١- علم البقاء والفناء.
- ٢- في "إن الذي أنزل عليك القرآن لرادك إلى معاد".
- د- المعرفة الصوفية: ١- بستان العارفين.
- ٢- الكبريت الأحمر.
- ٣- التحليات.
- ٤- مواجيد العارفين.
- هـ- الإشراف الصوفي: ١- حمل النور والحياة والأرواح.
- ٢- شخص الظلمات.
- ٣- نور النور.
- و- الإنسان الكامل: خلق الإنسان والبيان.
- ز- الحقيقية المحمدية: ١- سر العالم والمبعوث.
- ٢- طاسين الأزل.
- ٣- مدح النبي والمثل الأعلى.

١- المقامات والأحوال والاصطلاحات.

أ- الأخلاق الصوفية

(١) كتاب "الصدق والإخلاص"

أولاً: المنهج الأخلاقي في التراث الصوفي:

١- التعريفات الصوفية: أصولها ومصادرها القرآنية:

المنهج الأخلاقي عند متصوفة الإسلام يتسم بظاهرة فريدة تنحو نحو نقاء السريرة، وتطهير الباطن من رواسب الظاهر وآفاته. وهذه النزعة الأخلاقية تفيض عن ينبوع إلهي في الحكمة القرآنية ونورانية السنة النبوية.

أ فالإخلاص عند "أبي علي الدقاق" يمثل تجرد المخلوق لخالقه بكليته في قوله: "الإخلاص: التوقى عن ملاحظة الخلق" وهو يعنى: إفراد الحق سبحانه في الطاعة بالقصد" ... ومن ثم "فالمخلص لارياء له"^{٣٠٩}.

وسند هذه المقولة حديث قدسى عن رب العزة تعالى، أن الإخلاص "سر من سرى، استودعته قلب من أحببته من عبادى".^{٣١٠} وهو عند "الهروى" "تصفية العمل من كل شوب ... ومصدره القرآنى قوله تعالى: ﴿وَأَلَّا لِلَّهِ الدِّينَ الخالص...﴾^{٣١١}.

ويعرفه "أبو طالب المكي" بأنه: "إخراج الخلق من معاملة الحق، وإخراج النفس من رؤية تلك المعاملة"^{٣١٢}.

^{٣٠٩} القشيري. الرسالة: ص ١٦٢.

^{٣١٠} القشيري. المصدر نفسه: ن.ص.

^{٣١١} محمود أبو الفيض المنوفى. التمكين فى شرح منازل السائرين: ص ٨٨.

^{٣١٢} محمود أبو الفيض المنوفى. المصدر نفسه: ص ٩٠.

وذاوية الإخلاص عند "الخرّاز" في: "الاستقامة على الطاعة بلا رؤية الإخلاص".^{٣١٣}

ب- أما الصدق فيصنف "الدقاق" ماهيته في قوله: "التقى من مطالعة النفس". ومن ثم فالصادق "لا إعجاب له".^{٣١٤}

وسند هذا ودليله ماورد في الحديث الشريف: "لايزال العبد يصدق ويتحرى الصدق، حتى يكتب عند الله صديقاً".^{٣١٥}

ولذا قيل: لو أراد الصادق أن يصف ما في قلبه، مانطق لسانه.^{٣١٦} و"الهروى" يعرف الصدق بقوله: "اسم لحقيقة الشيء حصولاً ووجوداً".^{٣١٧} وعن ذاتية الصدق يقول الخراز في "الحقائق": "التزاق صدق اللسان بصدق الجنان، يعنى: من صدق باللسان مقروناً بصدق الجنان على نور المعرفة والإيمان فهو الصادق".^{٣١٨}

ومن ثم كانت المقولة التسترية "لايشم رائحة الصدق عبد داهن نفسه أو غيره".^{٣١٩}

٢- المقولات الصوفية والأحكام الأخلاقية:

أ- في الإخلاص: وفي منازل السائرین يصنف "الهروى" هذه المنازل في عشرة أقسام، في كل قسم منها عشرة أبواب، وهو يضع باب "الإخلاص" في

^{٣١٣} الخراز. كتاب الحقائق (الرسائل): ٢٠٣.

^{٣١٤} القشيري. المصدر السابق: ن.ص.

^{٣١٥} القشيري. المصدر السابق: ص: ١٦٥.

^{٣١٦} القشيري. المصدر السابق: ن.ص.

^{٣١٧} محمود أبو الفيض المنوفى. التمكين: ص: ١٣٤.

^{٣١٨} الخراز. المصدر نفسه: ن.ص.

^{٣١٩} القشيري. المصدر السابق: ص: ١٦٥.

"قسم المعاملات" وأحكام هذا الباب على ثلاث درجات

الأولى: إخراج رؤية العمل من العمل، والخلاص من طلب العوض عن العمل والنزول عن الرضا بالعمل.

والثانية: الخلل من العمل مع بذل المجهود، وتوفير الجهد بالاحتماء من الشهود ورؤية العمل من نور التوفيق من عين الجود.

والثالثة: إخلاص العمل بالتخلص من رؤية العمل، وأن تدعه يسير سير العلم، وتسير أنت مشاهداً للحكم، حرراً من رق الرسم.^{٣٢٠}

ومقاييس إخلاص العمل عند "التستري" أربعة بينها في قوله: "لا يصح التعبد لأحد ولا يخلص له عمل، حتى لا يفر ولا يعجز من أربع: الجوع، والعري، والفقر والذل."^{٣٢١}

ومن ثم كانت مقولته المحكمة في الإخلاص وصلته الوثقى بالعمل: "الدنيا كلها جهل وموات إلا العلم، والعلم كله حجة على الخلق إلا العمل به، والأعمال كلها هباء مشور إلا الإخلاص منه، والإخلاص منه على خطر عظيم، لا يعرفه إلا الله عز وجل وصاحبه حتى يصل إخلاصه بالموت، لأن الأعمال بالخوايم فال الله عز وجل: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾.^{٣٢٢}

أما الإخلاص في التوحيد فهو عند "الخرّاز" في أشياء ثلاثة: "ترك التشبيه، ووجود الوجدانية، وشهود الفردانية."^{٣٢٣}

ب- في الصدق: وباب "الصدق" عند "المهروي" من أبواب الأخلاق الصوفية،

^{٣٢٠} محمود أبو الفيض المتوفى. المصدر السابق: ص ١٨٨.

^{٣٢١} التستري. المعارضة والرد: ص ١٤١.

^{٣٢٢} محمد كمال جعفر. تراث التستري الصوفى: ج ٢، ص ١٨٥.

^{٣٢٣} الخراز. كتاب الفراغ (الرسائل): ص ١٩٤.

الأولى: صدق القصد والنية.

والثانية: ألا يتمنى الحياة إلا للحق، ولا يشعر من نفسه إلا أثر النقصان...

والثالثة: الصدق فى معرفة الصدق.^{٣٢٤}

أما الأركان الأخلاقية للدين فيقول عنها "سهل التسترى": "هذا الدين أربعة: الصدق واليقين والرضا والحب، وضد هذا ليس من الدين. فعلامة الصدق: الصبر، وعلامة اليقين: قبول النصيحة، وعلامة الرضا: ترك الخلاف، وعلامة الحب: الإيثار."^{٣٢٥}

أما عبد الرحمن الصقلى فيقول: أصول الأحوال الأربعة: الصدق، والإخلاص، والخوف، والرجاء. فميراث الصدق: الصبر، وميراث الصبر: اليقين، وميراث اليقين: التوكل، وميراث الإخلاص: وجود الحكمة والمنطق بالموافقة وآلة النظر بالنور والفراسة. وميراث الخوف: الزهد والورع. وميراث الرجاء: الجد والاجتهاد والمحبة والإيثار.^{٣٢٦}

ثانياً: فهم التراث الحلاجى :

ويرد لفظ "الإخلاص" و "الصدق" فى سُور آثاره الشعرية والثرية، والمنهج الاستقرائى للصور الدلالية فيهما تكشف عن أرومة الإصطلاح الصوفى فى الإبداع الفنى فى التراث الحلاجى.

^{٣٢٤} محمود أبو الفيض المنوفى. المصدر السابق: ص ١٣٤.

^{٣٢٥} التسترى. المعارضة والرد: ص ١٣٦.

^{٣٢٦} القشبرى. المصدر السابق: ن.ص.

١- "الإخلاص" مفهومه فك شجره:

والعروة الوثقى التى تصل ما بين المفهوم الصوفى للإخلاص وما يحمله شعر الحلاج فيه هو "إخلاص العبودية للذات الإلهية وسقط زئده يتمحور فى لفظ "مخالص" للدلالة على الخلاص من آثار العرض، ﴿وَاللَّهُ الدِّينَ المَخْلَصُ﴾ .
يقول "الحلاج" وقد توحد فى العشق الإلهى:

لك الحمد فى التوفيق فى بعض حالص ٥٠ لعبد زكى، ما لغيرك ساجد.^{٢٢٧}
وحين يتجرد فى عشقه ويتفرد نراه ينشد:

أشار لحظى بعين علم ٥٠ بمخالص من خفى وهم.^{٢٢٨}

أما فى الطواسين فيرد لفظاً: "الإخلاص"، "المخلصين"^{٢٢٩}.

٢- ماهية الصدق فك آثاره الباقية:

أ- فى آثاره الثرية: يقول فى مناجاة الحق تعالى: "يامن أسكرنى بجمه، وحيرنى فى ميادين قربه، أنت المتفرد بالقدم والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق..."^{٢٣٠}
وفى حال المرید ومقام العارف من الشريعة والحقيقة يقول: "واعلم أن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد. فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة، واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق."^{٢٣١} وفى مقولة له عن غيب الذات الإلهية: أمر بشهادة وحدانيته، ونهى عن وصف كنه هويته، وحرّم على

^{٢٢٧} الحلاج. الديوان: ق٢٠، ص٢٩.

^{٢٢٨} الحلاج. المصدر نفسه: ق٦٥، ص٥٣.

^{٢٢٩} الحلاج. الطواسين: ص٣٧-٤٧.

^{٢٣٠} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص١٧.

^{٢٣١} أخبار الحلاج. المصدر نفسه: ص٧٣.

القلوب الخوض في كفيته، وأفحم الخواطر عن إدراك لاهوتيته، فليس منه يبدو للخلق إلا الخير، والخير يمتلئ الصدق والكذب، فسبحانه من عزيز يتجلى لأحد من غير علة، ويستتر عن أحد من غير سبب.^{٣٣٢}

أما في "الطواسين" فيذكر الصدق كمقام من مقامات الحقيقة الأربعين التي سلكها الغريب في معراج معرفته.^{٣٣٣}

ب- وفي شعره: يرد اللفظ في شعر الحلاج في طورين من أطواره الاشتقاقية: فعلاً في: "يصدق" واسماً، نكرة تارة، وأخرى معرفة في: "صدق، الصدق".

والدلالات الثلاث لما هية الصدق في شعره تشير إلى فلسفة التوحيد، وهي:

- ١- ثلاثة أحرف لأعجم فيها .: ومعجمان وانقطع الكلام .
- فمعجم يشاكل واجديه .: ومتروك يصدقه الأنعام .
- وباقى الحرف مرموز معمى .: فلا سفر هناك ولا مقام.^{٣٣٤}

٢- وقوله:

حصنى واحدى بتوحيد صدق .: ماإليه من المسالك طرق.^{٣٣٥}

٣- وقوله:

دخلت بنا سوتى لديك على الخلق .: ولولاك لاهوتى خرجت من الصدق.^{٣٣٦}

فمفهوم الصدق في الآثار الحلاجية يتسق وطبيعة الاصطلاح الصوفى له عند

الحراز، والتستري، والدقاق، والهروى.

^{٣٣٢} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص ٨٣.

^{٣٣٣} الحلاج. الطواسين: ص ٢١.

^{٣٣٤} الحلاج. الديوان: ق ٦٣، ص ٥٢.

^{٣٣٥} الحلاج. المصدر نفسه: ق ٥٥، ص ٤٧.

^{٣٣٦} الحلاج. المصدر السابق: ق ٥٦، ص ٤٨.

ثالثاً: كتاب "الإخلاص بين البصر والحلاج":

في المناظرة الفكرية بين الحلاج وفقهاء عصره، ثار الجدل حول كتاب "الإخلاص"، ونسبه المؤرخ العباسي "ابن زنجي" على لسان الحلاج للحسن البصري. وهذا الأثر لا وجود له في آثار البصري إلا فيما حملته هذه الرواية اليتيمة.^{٢٢٧}

واعتقد أن الحلاج قد أشار إلى مصنفه هذا، وهو يقتفى أثر شاهده في "إخلاص البصري" فكراً ومنهجاً، وقد تكون الصحف التي نظر إليها أعلام الفقه السياسي في عصره، وهم يناظرونه ويحاجونه في عقيدته وفكره، تستل في هذا الكتاب الذي بقي منه عنوانه.

وربما أشار فيه إلى فلسفة العبادات الباطنية وخاصة مانسب إليه في إسقاط فريضة الحج.

وأغلب الظن أنه تأثر بمقولة "الحكيم الترمذي" في أن يأخذ من البيت وقاره دون الأحجار والبنيان. وهي قضية تتجدد عند التوحيد في الحج العقلي، والغزالي في "أسرار الحج".

(٢) كتاب "الكبر والعظمة".

أولاً: علم الأخلاق فك التصنيف الإسلامي:

تعرف الفلسفة في الفكر العربي بأنها "علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح".^{٢٢٨} وهي على قسمين أحدهما يمثل "الفلسفة النظرية" وتبحث في القضايا الإلهية والرياضية والطبيعية، والآخر هو "الفلسفة العملية" وتدور حول محاور ثلاثة

^{٢٢٨} ابن زنجي. المصدر السابق: ص ١٠-١١.

^{٢٢٩} الخوارزمي. المصدر السابق: ص ٧٩.

كذلك هي: الأخلاق، وتدبير الخاصة، والسياسة.

ويعرف علم الأخلاق بأنه تدبير الرجل نفسه أو واحداً خاصاً.^{٣٣٩} ومفكرو الإسلام ينظرون في النفس وأغوارها، ويميطون لثام الحجب لتهديها، فهم يدركون "أن النفس أشرف من البدن؛ فمراعاتها إذاً وإصلاح أخلاقها الصادرة عنها وتزكيتها بالعلم والعمل من أهم الأسباب، وأحرى بالتقديم عند ذوى الألباب."^{٣٤٠}

وقد صنف فلاسفة الأخلاق في التراث العربي مصنفات عدة، اختلفت في مصادرها ومناهجها الروحية والفكرية، حتى إن أحد أعلام القرن الثالث الهجري يصف هذه الظاهرة الفكرية بقوله: "وظاهر أن المصنفات الموجودة في هذا الفن - أعنى علم الأخلاق والسير وما يتعلق بهما - تجاوز حدود الكثرة، وتتشعب أنحائها وتختلف طرقها، حتى يكاد يتعذر إحصاؤها.."^{٣٤١}

ثانياً: فلسفة الأخلاق الصوفية:

وطائفة الصوفية تمثل طبقة الصفوة الفكرية في الحضارة العباسية، فقد تجردت من رِق الحس، وفرت من قيد العقل عن دُرْبَةٍ وتجربة، وهي تقيم صرحها الأخلاقي على قيم قرآنية خالصة.

ومن سمات التصنيف الأخلاقي في التراث الصوفي: الرؤية النقدية للظواهر الحضارية في المجتمع العباسي، والتي ألفها السلوك الجمعي، وتصوير فلسفة الصراع بين القيم الروحية والمادية. وهم يتخذون من الأنموذج التراثي وسيلة من وسائل التطهير والاعتبار.

ومن الصور التراثية: الشخصية الظلمية كـ "إبليس وفرعون" والأمم الحضارية البائدة: كـ "عادٍ وممود".

^{٣٣٩} الخوارزمي. المصدر السابق: ص ٨٠.

^{٣٤٠} ابن أبي الربيع. سلوك المالك: ص ٣.

^{٣٤١} ابن أبي الربيع. المصدر نفسه: ص ٤.

والحلاج حين يسطر سفره "الكبر والعظمة" إنما يشير إلى أن الباري تعالى هو الكبر المتعال، تفرّد بالعظمة والجلال وحده. وهو يستبصر روح النهى القرآني عن خلائق الكبر والعظمة.

ومن ثم كانت لزوميات المنهج الصوفي، تنأى بصاحبها عن آفات النفس وغواية الشيطان. "فالخراز" يصف أدب الصلاة بقوله: "إذا رفعت يديك في التكبير فلا يكن في قلبك إلا الكبرياء، ولا يكن عندك في وقت التكبير شيء أكبر من الله تعالى، حتى تنسى الدنيا والآخرة في كبريائه".^{٣٤٢} ذلك أن الصوفي في صلاته وقد فرغ من الغير، وصفا وتجوهر "لا يكون في قلبه شيء أعظم من الله عز وجل".^{٣٤٣}

ثالثاً: من المصنفات الأخلاقية فك التراث العربي:

- ١- ابن حبان الأصفهاني. كتاب "العظمة".^{٣٤٤}
- ٢- ابن عربي. كتاب "العظمة": فيه إشارات من الجلال والكبرياء والجبروت والهيبة.^{٣٤٥}
- ٣- الجاحظ. كتاب "الكبر المستحسن والمستقبح".^{٣٤٦}
- ٤- المحاسبي. رسالة العظمة.^{٣٤٧}

^{٣٤٢} السراج الطوسي. اللمع: ص ٢٠٥.

^{٣٤٣} السراج الطوسي. المصدر نفسه: ص ٢٠٦.

^{٣٤٤} الشبلي. أكام المرجان: ص ٤٧.

^{٣٤٥} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠١.

^{٣٤٦} النديم. المصدر السابق: ص ٢١١.

^{٣٤٧} سزكين. المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٤١.

ب- الجمع والفرق .

كتاب "الجبر الأصغر" .

أولاً: فلسفة الحرف فك التراث الإسلامى:

١- القرآن الكريم مفتاح المعرفة الإسلامية فى اتجاهاتها السلفية والكلامية والفلسفية والصوفية، إليه ترد مناهج الفكر وأصول التصنيف، وعنه نشأت علوم المسلمين ومعارفهم، كمصدر إلهى، وكلام منزل لا يأتىه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيه يجد كل فكر ضالته، فهو لا يفادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها.

ومن القضايا الفكرية التى أثارته البحث فى نظرية الحرف وطبيعته فى اللغة القرآنية: قضيتا "خلق القرآن" و "المتشابه"، فنشأت مقولات حول أزلية الحروف القرآنية وخلقها، والبدايات الحرفية فى السور القرآنية.

وإذا كانت نشأة هذه القضايا الفكرية ترد إلى مصادر قرآنية، فإنها عرفت فلسفة الحرف فى اللغات الأخرى خاصة العبرانية - اللغة التوراتية- وهى لغة تساقق ما بين الرمز اللغوى والرمز العددى، وهذه التعادلية ما بين المنطق اللغوى والمنطق الرياضى لها أصولها فى اللغات القديمة خاصة الهيروغليفية، وهى تمثل صلة طقوسية معبديّة.

وبنشأة علم اللغة المقارن فى الحضارة العباسية، عرفت أسرار الحروف وطبائعها الكونية والحضارية.^{٣٤٨}

٢- وفى التراث الشيعى: عرف علم الحرف كمنظريّة متكاملة، لها أصولها ومصادرها فى "كتاب الجفر" وهو يحمل غيب العلوم، ومفتاح أسرار الغيوب.^{٣٤٩}

^{٣٤٨} فؤاد حسين على. العدد فى اللغة العربية (م. كلية الآداب- جامعة القاهرة): مسج ١٢،

ج ٢، ص ١٧٥-١٩٧.

^{٣٤٩} على بن أبى طالب. كتاب الجفر: ص ٤.

وينسب حمل الجفر العلوى إلى الإمام أبى جعفر الصادق، ويتزدد البعض فى قبول ذلك لتعلق الأمر بعلم الغيب.^{٣٥٠} وصلة الحرف بالعدد عند الشيعة والصوفية تتصل بفلسفة التوحيد "فإن معرفة التوحيد هو العلم الحق والقول الصدق، وإن علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه، وينفى التعطيل والتشبيه، ويرد على من أنكسر التوحيد وقال بالثنوية."^{٣٥١}

ومن ثم كانت مقولته بأن علم العدد من الإفاضات العقلية، والتأييدات الإلهية، وأنه القائد للنفس إلى معرفة التوحيد، والإقرار بالمبدع الأول سبحانه، ولذلك صارت العلوم تابعة له، وهو أصل لها، وهى فروع له، وهو القول الذى تفرعت منه المقولات وشجرة اليقين، ومبدأ الشرع والدين، والذى عليه بنيت الصلوات، وبه عرفت العبادات... فهو هلال العارفين، ومصباح المتفلسفين، فهو مبدأ كل مقال، وإليه مآل كل حال، وأوله مطابق لآخره، وآخره متصل بأوله؛ فأوله الواحد الذى لا مخلوق موجود قبله، وآخره متصل بالواحد الذى لا شىء بعده. كذلك الواحد القديم الأزلى، لا بداية له فيه فيوصف بها، ولا نهاية له فيعرف بها.^{٣٥٢}

فصلة الحرف بالعدد فى التراث الشيعى تحمل طبيعة عقائدية فى فلسفة التوحيد.

ثانياً: فى التراث الصوفى:

وأعلام الصوفية عرفوا أصول نظرية الحروف فى طبيعتها وحكمتها، وقد أخذوا هذا العلم عن مصادره الشيعية. فيصنف "سهل التسترى" رسالة الحروف، وفيها تأويل رمزى للبدايات الحرفية فى النظم القرآنى، والحلاج يصنف سفره "الجيم الأصغر" و"الجيم الأكبر" كمحاكاة للحرفين الصغير

^{٣٥٠} محمد أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية: ص ٦٩٩-٧٠٠.

^{٣٥١} أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص ٢٧.

^{٣٥٢} أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص ٣٠.

٣٥٣
والكبير...

أما "ابن عربي" فله في الرمز الحرفي مصنفات، لها طبيعتها الخاصة ومنهجها الذاتى، فلا يسفر عن أسرارها إلا لأصفيائه، وروح التشيع من أحص خصائصها. ويصور "الدليمى" فلسفة الحرف والعدد في التراث الصوفى فى مقولته بأن الأصلين الصحيحين عند أهل المعرفة، "إليهما الرجوع فى كل مشكلة وهما: الحروف والعدد".^{٣٥٤} وربما عرف ابن عربي "الجيم الأكبر" فى مقولته عن الجلال الإلهى، و"الجيم الأصغر" فيما ذهب إليه عن "الجمال الربانى".

يقول "ابن عربي": إن الجلال لله معنى يرجع منه إليه، وهو معناه من المعرفة به تعالى، والجمال معنى يرجع منه إلينا، وهو الذى أعطانا هذه المعرفة التى عندنا به، والتنزلات والمشاهدات والأحوال.^{٣٥٥}

وإذا كانت الصلة قائمة بين جيمى الحلاج وجفرى الشيعة فى المبنى، فإنها تكشف عن سماتها وخصائصها فى المعنى والجوهر، فهذه علوم مستورة، لا تكشف لغير أهلها، ولا يعرفها إلا عارفوها.

ثالثاً: من المصنفات التراثية:

- ١- أبو عمرو الشيبانى.
- كتاب "الجيم".

^{٣٥٣} على بن أبى طالب. المصدر السابق: ص ٥.

^{٣٥٤} الدليمى. عطف الألف المؤلف... ص ٣٧.

^{٣٥٥} ابن عربي. الجلال والجمال: ص ٥.

ج- جمع الجمع .

كتاب "الجيم الأكبر" .

١- لعله صنف على نسق "الجفر الكبير" في فلسفة اللغة وأسرارها الباطنية، والغموض الرمزي فيه دفع "ابن تيمية" إلى قوله: "وصنف كتاباً في السحر معروفاً وهو موجود إلى اليوم".^{٣٥٦}

وأظن أنه يشير إلى أحد الجيمين، وفيهما مكنونات الرمزية الشيعية والصوفية، والجيم هو المعادل الرياضى للعدد ثلاثة، وهذا العدد كان الساميون "يعتبرونه حداً فاصلاً بين سائر الأعداد، فكانوا إذا أرادوا التعبير عن العدد أربعة رسموا ثلاثة وبجانبيها واحد... وذلك لتغلغل مذهب التلث بينهم، فأصول الكلمة: ثلاثة، وينقسم الكلام إلى: اسم وفعل وحرف، والضمير: متكلم ومخاطب وغائب، والعدد: مفرد ومثنى وجمع".^{٣٥٧}

وفى "رسالة أسرار الحروف" لإسماعيل حقى الرسوى "تبدو صلة القيم الرمزية للحروف الأبجدية جلية رأى العين، وما فيها من تصوير للتصوف التركى وأصوله الجوانية والتراثية.

فالجيم عنده: "الجسم الكلى، وهو من الأمور المعقولة مثله كمثل الأرواح؛ لأن الأمور الكلية أمور معدومة يوجد أثرها بالتشخص، كالإنسان فإنه يتعين بالأفراد".^{٣٥٨}

٢- الجيم في التراث الصوفى:

و "الجيم والقاف" من الرموز الصوفية التى تدركها فى مقولة "الشاذلى" عنها:

^{٣٥٦} كامل مصطفى الشيبى. شرح ديوان الحلاج: ص ٧١.

^{٣٥٧} فؤاد حسنين على. المصدر السابق: ص ١٨٣.

^{٣٥٨} إسماعيل حقى. أسرار الحروف. م. كلية الآداب-جامعة القاهرة: مج ٣٠، ج ١، ٢، ص ١٠.

"سران من سرك، وهما دالان على غيرك.

فإنك إذا اعتبرتها من حيث الكلام، فالكاف آخر "الفرق" وهو أول "الجمع الذى أوله الجيم". ومن حيث العدد، الذى به تم الوجود وتصرف الجيم، جامع الشفع والوتر، وهو منتهى العدد، كالكاف الذى هو غايته..."^{٣٥٩}

فالجيم فى الرمز الحلاجى يشير إلى "الجمع الصوفى"، وقد أشار إلى عين الجمع فى محاكمته.^{٣٦٠}

د- علم اليقين .

كتاب "اليقين"

أولاً: البنية التراثية:

١- الماهية اللغوية: من الدلالات اللغوية للبنية اللفظية التى يحملها لفظ اليقين:

أ- الدلالة البرهانية: إذا كان العلم إزاحة الشك وتحقيق الأمر، فاليقين: نقيض الشك؛ وهو يدل على جوهر الحقيقة الخالصة للبرهان العقلى.

ب- الدلالة الظنية: وقد يعبر بالظن عن اليقين، وباليقين عن الظن.^{٣٦١}

٢- الماهية الاصطلاحية:

ولليقين طبيعة اصطلاحية فى التراث الصوفى تدور حول "فلسفة التوحيد"، وعنهما تصدر مقولاتهم البيانية فى الإعراب عن حقيقة التوحيد الصوفى ومعارجه العرفانية.

^{٣٥٩}

زروق. قواعد التصوف: ص ١٢٢-١٢٣.

^{٣٦٠}

السلمى. تاريخ الصوفية (الأصول الأربعة): ص ٢٠.

^{٣٦١}

ابن منظور. لسان العرب: (مادة يقن).

وهذا الفكر التوحيدي يمثل البسمة الروحية لنظرية المعرفة الصوفية، فهو أصل علومهم ونبع ينابيع مصادرها. وقد فارتق مناهجهم أوهام الشك، وأدركت بصائرها نور النور الحقى.

ومن مقولاتهم اليقينية:

أ- أن "التوحيد هو اليقين"^{٣٦٢}. وهو ماذهب إليه "الجنيد" إمام المتصوفة فى القرن الثالث الهجرى.

ب- أما معاصره "سهل بن عبد الله التستري" فيقول بأن "اليقين نار، والإقرار فتيلة، والعمل زيت..."^{٣٦٣}

وقد استبطن آية النور فى تصويره الفنى، وتحققها فى الرمز اليقيني، وعرف أن "نور اليقين من نور الله، فى زجاجة القلب، يزداد ضياءً بزيت العمل، فتبقى زجاجة القلب كالكوكب الدرى، وتنعكس أنوار الزجاجة على مشكاة القالب. وأيضاً يلين القلب بنار النور ويسرى لينه إلى القالب فيلين القالب للين القلب، فيتشابهان لوجود اللين الذى عمهما."^{٣٦٤}

٣- الأطوار الاصطلاحية للماهية اليقينية:

يصنف الصوفية أطوار اليقين فى ثلاثة؛ لكل منها طبيعته المنهجية ولزومياته النقدية والفكرية وهى: علم اليقين: ويمثل المنهج العقلى فى تصفية العقيدة الإيمانية من المصادر الشكية.

و "عين اليقين" ينحو فى رويته لحقيقة التوحيد نحواً فلسفياً؛ ومن لزومياته المنهجية تحقيق فلسفة العقيدة الروحية.

^{٣٦٢} القشيري. الرسالة: ص ٨.

^{٣٦٣} السهروردى. عوارف المعارف: ص ٣٢٧.

^{٣٦٤} السهروردى. المصدر السابق: ن. ص.

أما "حق اليقين" فهو غاية العارف من معارجه، فيه يعرف حقيقة وصله، وإليه يأوى في سره وجهره؛ وهو أصل شجرة العرفان الصوفى.

وهذه الأطوار الثلاثة التى يعرفها أهل التصوف، إنما ترد فى أرومتها الأولى إلى الفيض الإلهى فى فلسفة التصوير القرآنى، وماهى إلا إشارات حقية إلى آيات ثلاث هى: ﴿لو تعلمون علم اليقين﴾ و ﴿لتزونها عين اليقين﴾ و ﴿إن هذا لهو حق اليقين﴾. وحول حقائق التصوير القرآنى ودلالاته الثلاث لما هية اليقين تدور مقولات أعلام الصوفية فى محاورها الفكرية والروحية والإشراقية.^{٣٦٥}

ثانياً: فد الفكر الصوفى:

١- لليقين منزلته فى نظرية المعرفة الصوفية، فهو من الأحكام الأصولية عندهم، وأسرار معرفته كامنة فى الحقيقة الإيمانية لطالبه، فـ "كل علم من العلوم قد يتأتى حفظه ونشره لمنافق أو مبتدع أو مشرك إذا ارغب فيه، وحرص عليه، لأنه نتيجة الذهن ومهرة العقل، إلا علم الإيمان واليقين، فإنه لا يتأتى ظهور مشاهدته والكلام فى حقائقه إلا للمؤمن موقن..."^{٣٦٦}

ومن ثم كانت الأحكام النقدية فى الرؤية الصوفية لفلسفة العلوم تتمحور فى المقولة اليقينية: "من لم تكن له مشاهدة من هذا العلم، لم يعر من شرك أو نفاق؛ لأنه عار من علم اليقين، ومن عرا من اليقين وُجِد فيه دقائق الشك."^{٣٦٧}

^{٣٦٥} أ- السراج الطوسى. المصدر السابق: ص ١٠٢-١٠٣.

ب- السهروردى. المصدر السابق: ص ٤٧٧-٤٧٨.

ج- القشبرى. المصدر السابق: ص ٧٤.

د- محمود أبو الفيض المتوفى. التمكين: ص ١٦٩-١٧٢.

هـ- المهجورى. المصدر السابق: ج ٢، ص ٦٢٥-٦٢٦.

^{٣٦٦} المكى. قوت القلوب: ج ١، ص ١٧٣.

^{٣٦٧} المكى. المصدر نفسه: ج ١، ن. ص..

وهذا المنهاج النقدي في نقد الشخصية الفكرية وآثارها الإبداعية يتخذ من أصول لزومياته "فلسفة اليقين"؛ ذلك أن "علم التوحيد ومعرفة الصفات مباين لسائر العلوم، فالاختلاف في سائر العلوم الظاهرة رحمة، والاختلاف في علم التوحيد ضلال وبدعة، والخطأ في علم الظاهر مغفور وربما كان حسنة إذا اجتهد، والخطأ في علم التوحيد وشهادة اليقين كفر..."^{٣٦٨}

وهذه الرؤية العقائدية تمثل جوهر السنة النقدية في التراث الصوفي، وهي تحمل السر الأنسي لروح أحكامهم على غيرهم من الفقهاء والمتكلمين. "ففي الخير المشهور: إن الله تعالى يغيض الثرثارين المتشدين" فمن غلب عليه هذا الوصف؛ فكان متشدداً بليفاً في علم الرأي والمعقول، عيى القلب عن مشاهدة اليقين وعلم الإيمان، كان إلى النفاق أقرب، ومن حقيقة الإيمان أبعد."^{٣٦٩}

٢- ولليقين درجاته ومنازله، ولأهله طبقاتهم وطبائعهم: فـ "علم اليقين بالمجاهدة، وعين اليقين بالموانسة، وحق اليقين بالمشاهدة. والأول: عام، والثاني: خاص، والثالث: خاص الخاص."^{٣٧٠}

ثالثاً: فك التواتر الحلاجي:

علم اليقين من الأحكام الأصولية الصوفية التي صنف اليراع الحلاجي فيها.^{٣٧١} ومن الشذرات الباقية التي تصور فلسفة لليقين قوله: "ما ظهرت النقطة الأصلية إلا لقيام الحجة بتصحيح عين اليقين، ومقامت الحجة بتصحيح عين اليقين إلا لثبوت الدليل على أمر الحقيقة."^{٣٧٢}

^{٣٦٨} المكي. المصدر السابق: ج١، ص١٠٤.

^{٣٦٩} المكي. المصدر السابق: ج١، ص١٦٧.

^{٣٧٠} المحجوبى. المصدر السابق: ج٢، ص٦٢٦.

^{٣٧١} المحجوبى. المصدر السابق: ج١، ص٣٦٣.

^{٣٧٢} أخبار الحلاج. (الناجيات): ص٤٨.

وما أمر الحقيقة إلا "إقامة العبد في محل وصل الله، ووقوف سره على محل التنزيه." ^{٣٧٣}

وحين أبصر حشبة صلبة، وقد عرج به إليها، نظر إلى تلميذه "أحمد بن فاتك" وأمر إليه بإقليد سره اليقيني، وهو يحمل له بشرى نهايته، في مقولة تحمل قدس الأقداس في فلسفة التطهير الصوفي قائلاً: لقد "أتخفت بالكشف واليقين، وأنا مما أتخفت به بحمل غير أنى تعجلت الفرح." ^{٣٧٤}

رابعاً: من المصنفات الصوفية:

١- التسترى. جوابات أهل اليقين. ^{٣٧٥}

^{٣٧٣} الهجويرى. المصدر السابق: ج-٢، ص ٦٢٨.

^{٣٧٤} أخبار السلاج. (المناجيات): ص ٤٥.

^{٣٧٥} التديم. المصدر السابق: ص ٢٣٧.

(٢) النظريات الصوفية.

أ- العشق الإلهي.

(١) كتاب "خزائن الخيرات" ويعرف بالألف المقطوع والألف المؤلف.

أولاً: المفهوم الصوفي:

هذا سفر يدحر فيه صاحبه مكنون نظريته في فلسفة "العشق الإلهي"؛ وأعتقد أنه يحمل عنوان "عطف الألف المؤلف على السلام المعطوف" وأن "الديلمى" صنف مصنفه في هذا الفن على مثال الفن الحلاجي، كمحاكاة فكرية ومنهجية لصاحب النظرية الأولى، وقد أصل أصوله، وفرع فروعها، وفنن أفنانه، فسي منهج وصلّى بين الرمز الرياضي والرمز اللغوي، ليحقق تكاملية منهجه الفكرية والفنية؛ حتى إن "ابن حزم" فقيه الظاهرية، حين رغب في التصنيف في فن العشق لم يغادر هذا البناء الجواني في "طوق الحمامة في الإلفة والألف".

١- والألف في المنطق الصوفي:

أ- عند سهل التستري:

الألف رمز جمالي وفكري له أصوله وقواعده في البنية الإبداعية، فهو "أول الحروف، وأعظم الحروف، وهو الإشارة في الألف، أي: الله الذي ألف بين الأشياء وانفرد عن الأشياء".^{٣٧٦}

وفي رسالة الحروف: أن الألف أصل الحروف وأشرفها، "فالألف هي للقوة الناطقة، وهي جارية بأعدل الحركات وهو النصب، ولها خمس قوى: العقل، والذكر، والفهم، والفكر والتخيل، والألف طبيعتها طبيعة الفلك، إذ ليست

^{٣٧٦} السراج. المصدر السابق: ص ١٢٥.

حفضاً ولارفعاً، وله من القوى: القوة الباصرة والقوة السامعة، والشامة والذاتقة، واللامسة والغضبية والحركة؛ فهذه سبع قوى.^{٣٧٧} فالستري يشير إلى خواص الألف وأصلها وحقيقتها...

وفى تفسيره لفاتحة سورة البقرة ﴿الم﴾ يقول بأنه: "اسم الله عز وجل، فيه معان وصفات يعرفها أهل الفهم به، غير أن لأهل الظاهر فيه معاني كثيرة؛ فأما هذه الحروف إذا انفردت فالألف: تأليف الله عز وجل، ألف الأشياء كما شاء، واللام: لطفه القديم، والميم: بحمد العظيم..."^{٣٧٨}

ثم يذهب إلى القول بأن هذه الحروف تحمل سر اسم الله الأعظم، ومصدر هذه الرؤية الصوفية يرد إلى أصول شيعية في روايته عن الإمام "علي بن أبي طالب". ومن الروايات التي يرويها "الستري" في هذا الشأن: أن "الألف: الله، واللام: العبد، والميم: محمد (ص)، كسى يتصل العبد بمولاه من مكان توحيدِه وأفتدائه بنبيه."^{٣٧٩}

كما يذكر أن هذه الحروف الثلاثة تشير إلى: الخالق، والوحي، والنبوة المحمدية فالألف: الله، واللام: جبريل، والميم: محمد.

ثم يقول: "إن الله تعالى اشتق من اسمه الأعظم: الألف واللام والهاء. فقال: إني أنا الله رب العالمين. واشتق لهم اسماً من أسمائه فجعله اسم نبيه (ص) وآخر: اسم نبيه آدم عليه السلام."^{٣٨٠}

ب- والألف عند البونى:

أول مخلوق خلق من الحروف، هو الواحد في العدد، لأن منه أسرار الأقوال،

^{٣٧١} الستري. رسالة الحروف: ص ٣٦٩.

^{٣٧٢} الستري. تفسير القرآن العظيم: ص ٨.

^{٣٧٣} الستري. المصدر نفسه: ن. ص.

^{٣٧٤} الستري. المصدر السابق: ص ٨.

كما أن الحروف في أسرار الأفعال...^{٣٨١}

أما "إسماعيل حقى" فيصف الألف في "رسالة الحروف" بأنه دلالة الذات العلية والمبدأ الأول "والنقط السبع التي يتكون منها الألف هي الصفات السبع الإلهية."^{٣٨٢}

ج- وهذه المعطيات الباطنية للطبيعة الحرفية، يتقنها شاعر في القرن الخامس الهجري، هو "ذو القرنين بن حمدان"، فيتجوهر عنده الرمز الصوفي لطبيعتي الألف واللام في قوله:

إنى لأحسد (لا) في أسطر الصحف .: إذا رأيت اعتناق اللام للألف .
وما أظنهما طال اعتناقهما .: إلا لما لقا من شدة الشغف.^{٣٨٣}

ثانياً: المفهوم الحلاجي:

١- الروايات المتأثرة:

ومن أعلام مصنفى الصوفية في فن العشق الإلهي: "أبو الحسن الديلمي" صاحب "الألف المألوف" وهو يذكر من المتقدمين في هذا الفن: البسطامي، والجنيد والحلاج.^{٣٨٤} إلا أن الحلاج عنده حكيم العشق الإلهي، فهو يقول عنه: "فأما من قال من شيوخنا وقارب قوله الأوائل من الحكماء في جوابه في أهل العشق، فالحسين بن منصور المعروف بالحلاج."^{٣٨٥}

فكان الديلمي يصنف المقولات العشقية صنفين: أحدهما في طبيعة العشق ولزوميات العاشقين، وهي مرآة لحالمهم، وصورة لرقه وجدانهم، والأخرى في المذاهب العشقية،

^{٣٨١} البيروني. شمس المعارف الكبرى: ج٤، ص٢.

^{٣٨٢} إسماعيل حقى. المصدر السابق: ص٩.

^{٣٨٣} ابن خلكان. وفيات الأعيان: مج٢، ص٢٧٩.

^{٣٨٤} الديلمي. عطف الألف المألوف: ص٥.

^{٣٨٥} الديلمي. المصدر نفسه: ص٢٥.

وهذه الطبقة العرفانية، تصدر عن نظرية في المعرفة الإلهية، لها مناهجها وأصولها الفكرية والفلسفية، وإلى هذه الطبقة من الحكماء والفلاسفة تصنف المقولات الخلاجية في العشق الإلهي.

٢- في تراث الخلاج الشعري:

وفي المأثورات الخلاجية الشعرية، تصوير فني لرؤيته الفكرية، وينابيع حكمته الباطنية ورمزيها الجوانبية والجمالية، ذلك أن الشعر في الرؤى الصوفية ديوان لتجوهر وجدانهم الحضاري، وتمحور فلسفة الوجود في بقائته وفنائته.

ومن مقولات الخلاج الشعرية التي تصور أزلية العشق وقدمه الوجودي:

- أ- العشق في أزل الأزال من قدم .: فيه به منه يبدو فيه إبداء.
 العشق لاحدث، إذ كان هو صفة .: الصفات لمن قتلاه أحياء.
 صفاته فيه منه غير محدثة .: ومحدث الشيء ما مبداه أشياء.
 كما بدا البدء أبدى عشقه صفة .: فيما بدا قتلالا فيه لألاء.
 واللام بالألف المعطوف مؤتلف .: كلاهما واحد، في السبق معناء.^{٣٨٦}

ب- وهو يقول في وصف أحرف الجلالة، وما تحمله من معنى صوفي، يحقق مذهبه في العشق الإلهي:

- أحرف أربع بها هام قلبي .: وتلاشت بها همومي وفكري.
 ألف تألف الخلاق بالصف .: ح، ولام على الملامة تجرى.
 ثم لام زيادة في المعاني .: ثم هاء، بها أهيم وأدرى.^{٣٨٧}

ومن ثم تراءى الصلة الجوانبية في فلسفة الخلاج الروحية بين "الألف" و "اللام" وهي عروة العرى في نظرية عشقه، وقد تواصلت أواصر التحقيق الصوفي بين الرمز ومرموزه في طبيعته الوجودية وأنساقه القيمية والجمالية.

^{٣٨٦} الخلاج. الديوان:ق٥، ص١٨-١٩.

^{٣٨٧} الخلاج. المصدر نفسه:ق٣٧، ص٣٧.

ثالثاً: المصنفات التراثية:

- ١- ابن حزم. طوق الحمامة في الإلفة والألاف.
- ٢- ابن عربي. كتاب "العشيق".^{٣٨٨}
- ٣- الديلمي. عطف الألف المألوف على اللام المعطوف.
- ٤- السراج. مصارع العشاق.

(٢) كتاب "الذاريات ذرواً".

أولاً: البنية العنوانية في التراث العربي:

١- السورة والعنوان:

لا نجد في تاريخ التراث العربي أثراً للظاهرة الحلاجية، التي تصل ما بين المعنى القرآني وفلسفة المعنى التراثي في المحاكاة المنهجية للبنية العنوانية في أسماء السور والآيات القرآنية، على شاكلة المنهج الحلاجي.

فالحلاج يحاكي النظم القرآني في أسماء سورة ليصنف سفره "الذاريات ذرواً" و "النجم إذا هوى"، كما يضمن محكم آياته مصنفه "الظل الممدود والماء المسكوب..."

وهذه البنية العنوانية تصدر في أصالتها المنهجية عن ينابيع قرآنية، تفرد الحلاج بها، ولم يقتف أثر سنته أحد من بعده، وهي تمثل تجديداً منهجياً في إبداعية الفكر الإسلامي، وقد يساوق صاحبها بين مكنون الرمز الصوفي وجمالية الرمز الفني في التصوير القرآني.

ومن ثم تفرد المنهج الحلاجي بسمة جوهرية في محاكاته العشقية للفلسفة

^{٣٨٨} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠٥.

القرآنية والمنهج الرباني فى المعنى والمبنى.

وأظن أن هذه الرؤية المنهجية تحمل سر أسرار مقولة "المكى" عن دعوى سخاياته للنظم القرآنى، وهى رواية نشأت بعد رحلة آلامه، لتبرر علة صلبه.^{٣٨٩}

٢- السورة والرمز الصوفي:

"والذاريات" فى لغة العرب: الرياح الحاملات^{٣٩٠}، وهى رياح أقسم بها الباري تعالى، وعرفت فى تنزيله سورة من سوره.

ومن ثم كانت الصلة الصوفية بها، فى لفظها ومعناها، فهم يحققون أصالة الرمز الصوفى بفتح قرآنى وإشراق إلهى، يفيض عليهم حمل الذاريات بغيث ربانى وهى تسر فى باطنها عبرة ماضى الماضى، ليكون عظة لمن كان له قلب.

ثانياً: الإشارات الصوفية:

"والذاريات" عند الصوفية رمز للبيان فى منهج الوصل الروحى للغة الإعلامية، فاللغة العاقلة تنوء عن حمل التراث الباطنى، فلا تعرف له منطقاً أو دلالة، ولا تسفر عن بدايته أو نهايته، فهى تقف منه وقفة الشاعر من القمر، وقد يشطح عنها، ويخرج عن دائرة وجودها، ليكون حالها كحال موسى وصاحبه.

ومن المقولات الصوفية التى تصور حال أهل المعرفة وغربتهم الوجودية؛ المقولة القشيرية عن الرياح الصحيحة وهى "تحمل أنين المشتاقين إلى ساحات العزة، فيأتى نسيم القربة إلى مشام أسرار أهل الحبة... فعندئذ يجدون راحة من غلبات اللوعة."^{٣٩١}

^{٣٨٩} السلمى. تاريخ الصوفية (الأصول الأربعة) ص ١٩.

^{٣٩٠} القشيري. لطائف الإشارات: مج ٦، ص ٢٧.

^{٣٩١} القشيري. المصدر السابق: مج ٦، ن. ص.

فمعجم الظواهر الطبيعية يكتسب خصوبة في تطور صيرورته وتجديدها في المعجم الروحي وظواهره الرمزية والفكرية؛ فقد صار الجسد روحاً، والهيكُل قدساً، والفناء بقاءً، والإشارة لغةً، والظاهر باطناً، والشريعة حقيقة.

اللغة الصوفية إذاً تمتطى سهوة جواد سحري، فهي لغة براقية ومعجمها يقطن دار العناء. وأغوار الحوت اليونسي يلتألاً في سفر يتيمة دهره.

ثالثاً: المنهج الحلاجي ونظرية المعرفة الصوفية:

١- المفهوم الحلاجي لماهية "الذاريات" ١:

ويرد لفظ "الذاريات" في مناجاة النهاية الحلاجية، وهي تصور آلام غربته ورقة وجدانه، وتحمل طبيعة رويته للحمل الفكري والجمالي للذاريات الصوفية.

فيقول: "إنني أخذتُ وحيستُ وأحضرتُ وصلبتُ وقتلتُ وأحرقتُ، واحتملتُ السافيات الذاريات أجزائى...^{٣٩٦}" ويؤكد أن ذرة من هيكل متجلياته لأعظم من الراسيات، لما وجدته من روائح نسيم الحب الإلهي وعواطر القرب الأعلى؛^{٣٩٣} ثم ينشد قصيدة النهاية ويتمها بقوله:

مضى الجميع فلا عين ولا أثر .: مضى عبادُ وفقدان الألى إرم.

وخلفوا معشراً يحذون لبسهم .: أعمى من البهيم، بل أعمى من النعم.^{٣٩٤}

٢- المنهج الحلاجي والتصوير القرآني:

سورة "الذاريات" من سور التنزيل المكي، تحمل أسرار الخير الإلهي عن دارس

^{٣٩٢} أخبار الحلاج (المناجيات): ص ١١.

^{٣٩٣} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص ٦٨.

^{٣٩٤} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص ١٢.

أمم كفرت بأنعم ربها، ورسالات أنبيائها، فأصابهم مكر الله وعذابه. والحلاج يستبطن فلسفة الاعتبار القرآني، وهو يسقط المعنى التراثي على مجتمعه الحضاري، وقد استبصر عين التطهير الجمعي وغديره.

ومن الأنساق الموضوعية والإشارات القرآنية التي يأوى الحلاج إلى ظلها: خير ضيف إبراهيم المكرمين، وموسى وفرعون، ونوح وقومه، وعاد والريح العقيم.

وفى فنون التعبير القرآني من: خير وقصص ومثل وغيرها، عظة لمن يعتبر وذكرى لمن يذكر.

أما غاية الحلاج التطهيرية فتمحور في آيتين اثنتين، إحداهما: تصور الفناء عن الغيرية والتجرد للذات الكلية، في قوله تعالى: ﴿ففرّوا إلى الله إنى لكم منه نذير مبين﴾^{٣٩٥}. والأخرى تحمل حقيقة المعرفة الألهية؛ فما الوجود إلا وجود معرفة وعبادة، وقد سبح له ما في السموات وما في الأرض، والرعد يسبح بحمده ... فعلة الوجود عبادة الواحد، وفطرة الخلق معرفة فاطره، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون﴾^{٣٩٦}.

(ب) وحدة الشهود.

كتاب "النجم إذا هوى".

أولاً: فلسفة العنوان القوانك فد التراث الحلاجي:

للحلاج طبيعة منهجية خاصة في اختيار أسماء مصنفاته، فقد يرى أن شطراً من آية قرآنية يحمل مضمون فلسفة الإشارية والرمزية. وفي استعارته وتضمينه للنبية القرآنية بيان لطبيعته المنهجية، في التلاحم الفني بين الرمز الصوفي والتسزيل الإلهي. فالنظم القرآني في منهاجه فيه "علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في

^{٣٩٥} سورة الذاريات: آية ٤٩.

^{٣٩٦} سورة الذاريات. آية ٥٥.

أوائل السور...^{٣٩٧} وهو "لسان كل علم، ولسان القرآن الأحرف المولفة؛ وهى مأخوذة من خط الاستواء، أصله ثابت وفرعه فى السماء، وهو مدار عليه التوحيد..."^{٣٩٨}

ومن ثم فاختياره للعنوان القرآنى، يمثل سر أسرار منهاجه التصفيى، فيه يعرف الطبيعة التكاملية، ويحن إلى عروة القرب الوثقى.

وهذا الفن الحلاجى إنما اختص به صفوة شيعته، وأبواب دعوته، يدركون فيه أغوار رمزته، وحقائق إشاريته.

ثانياً: الإشارات الصوفية والبنية العنوانية:

١- من الدلالات الإشارية للقسم النجمى التى يشير إليها "القشبرى"؛ أن البارئ تعالى:

أ- " أقسم بنجوم القرآن على النبى صلى الله عليه وسلم."

ب- " أقسم بالنبى صلى الله عليه وسلم عند منصرفه من المعراج."

ج- " أقسم بضياء قلوب العارفين، ونجوم عقول الطالبين."^{٣٩٩}

أما جواب القسم فهو قوله تعالى: ﴿ما ضل صاحبكم وما غوى﴾ أى "ما ضل عن التوحيد قط، ولا غفل عن الشهود طرفة عين."^{٤٠٠}

٢- ثم يقول فى إشارات الصفة المحمدية " وما ينطق عن الهوى": "ومتى ينطق عن الهوى وهو نحل النجوى. فى الظاهر مزموم بزمام التقوى وفى السرائر فى إيواء المولى، مصفى عن كدورات البشرية، مُرقى إلى شهود الأحدية، مكاشف بجلال الصمدية، محتطف عنه بالكلية، لم تبق منه إلا للحق بالحق بقية .. ومن كان بهذا النعت .. متى

^{٣٩٧} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٩٥.

^{٣٩٨} أخبار الحلاج. المصدر السابق: ص ٥٣.

^{٣٩٩} القشبرى. لطائف الإشارات: مج ٦، ص ٤٨.

^{٤٠٠} القشبرى. المصدر السابق: مج ٦، ص ٤٨-٤٩.

ينطق عن الهوى"^{٤٠١} ٩١

٣- وهذه الإشارات الصوفية في فلسفة التوحيد المحمدي وهو "الإنسان الكامل" و "الأنموذج الأسنى" في حقيقته النورانية ومعراجة الرباني تمثل فاتحة سفر التكوين الكشفي ونبع ينابيع إشراقية. وهي تتسق والطبيعة المنهجية لـ "طاسين الأزل والالتباس" في المقولة الحلاجية:

"ما صحت الدعاوى لأحد، إلا لإبليس وأحمد (ص)، غير أن إبليس سقط عن العين، وأحمد (ص) كشف له عن عين العين.

قيل لإبليس: اسجد، ولأحمد "انظر"، هذا ما سجد، وأحمد ما نظر، ما التفت يمينا ولا شمالاً، مازاغ البصر وما طغى."^{٤٠٢}

وفي "طاسين النقطة" بيان لحال الكشف والمشاهدة.^{٤٠٣} ومن ثم كانت أنشودته الرويوية تصويراً لعين تجربته الإبداعية وروح رمزته الشطحية، وقد ترمم قائلاً:

رأيت ربي بعين قلب .∴ فقلت: من أنت؟ قال: أنت.^{٤٠٤}

ثالثاً: من التراث الصوفي:

١- ابن عربي. كتاب "التدلي والتداني".^{٤٠٥}

^{٤٠١} القشيري. المصدر السابق: مج ٦، ص ٤٩.

^{٤٠٢} الحلاج. (الطواسين): ص ٤١.

^{٤٠٣} الحلاج. المصدر نفسه: ص ٢٩-٤٠.

^{٤٠٤} الحلاج. المصدر السابق: ص ٣١.

^{٤٠٥} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠٧.

(ج) الفناء الصوفي .

(أ) كتاب "علم البقاء والفناء".

أولاً: طبيعة الفناء والبقاء في التراث الإسلامي:

أ- الطبيعة اللغوية:

المحمولات الدلالية للبنية اللفظية في اللسان العربي، تحمل فطرة اللفظ وأطواره التاريخية والفكرية. وهذا التراث اللغوي يمثل ينبوع الأصالة في النظر إلى الأصول الأولى لطبيعة الاصطلاح الفكري والفني ذلك أن اللغة مرآة حضارية لتصوير الفكر الوجودي والعقلي وهي تتخذ من الرمز نقطة تمحورها.

أما اللغة الصوفية فهي اصطلاحية في بنيتها، رمزية إشارية في آثارها الإبداعية والجمالية. فالمعجم الصوفي يتسم بسماته الذاتية وخصائصه الجوانبية والإشراقية، ويصدر في تصويره الفني عن جواهر قرآنية ومعطيات تراثية أدبية. فالقضية القرآنية في "المحكم والمتشابه" من الأسرار الباطنية لنظرية الرمز اللغوي في التراث الصوفي.

أما ما يحمله " المعجم العربي" فالصوفي لا يأخذ منه إلا هيكله، عن فقه بأسرار العربية وطبيعتها اللهجية - ليحمل إقليد سره ويدرمزه في فلسفة المعنى. ومن ثم فهو لا يأوى إلى نظرية لغوية بعينها أو يعرف لزوميات منطقيته تأسره في لهجة من اللهجات التي تفنن في أصولها واشتقاقاتها فقهاء العربية.

أ- ماهية البقاء :

من الدلالات اللغوية التي يسفر عنها النظر في المعجم العربي في تصويره لماهية لفظ "البقاء" من خلال شواهد القرآنية والأدبية أن:

١ - الفعل "بقى" يبقى بقاءً. وفي لغة تميم: بقى - بفتح القاف- وقد ورد في شعر

الحلاج، وهو أثر من الآثار اللهجية في ديوانه.^{٤٠٦}

٢- البقاء: ضد الفناء.

٣- الباقيات الصالحات: العمال الصالحة.

٤- الباقي" من أسماء الله الحسنى، وهو الذى لاينتهى تقدير وجوده فى الاستقبال إلى آخر ينتهى إليه، ويعبر عنه بأنه أبدي الوجود".^{٤٠٧}

ب- مفهوم الفناء :

أما الدلالات اللغوية التى ترد فى المعجم العربى لماهية الفناء فى أصله واشتقاقه فهى:

١- أن الفعل فنى يفتى، فناء: من نوادر اللغة. وهذا اللفظ على ندرته يرد فى شعر الحلاج ليعبر به عن نسق من أنساق المعرفة الصوفية.^{٤٠٨}

٢- الفناء: عدمية المعرفة والجهل به، فيقال، رجل من أفناء الناس، أى لم يعلم ممن هو.

٣- والفناء: نقيض البقاء.^{٤٠٩} وهذه المحمولات اللغوية الأولى لفطرة اللفظ وبكارتته تعرف أنساقها الاصطلاحية وطبيعتها الفكرية فى المذاهب الإسلامية.

٢- التراث السلفي:

أ- المنهج التفسيري:

يروى القرطبي عن "ابن عباس" فى أسباب نزول قوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا

^{٤٠٦} الحلاج. الديوان هـ-٣، ص٤١.

^{٤٠٧} ابن منظور - لسان العرب: (مادة: بقى).

^{٤٠٨} الحلاج- الديوان: ق١٧، ص٢٦.

^{٤٠٩} ابن منظور. المصدر السابق: (مادة: فنى).

فان ﴿^{٤١١} "أنه لما نزلت هذه الآية قالت الملائكة: هلك أهل الأرض فنزلت ﴿كل شئ، هالك إلا وجهه﴾، فأيقنت الملائكة بالهلاك." ^{٤١١}

فنظرية الفناء والبقاء عند المفسرين تصدر في منهجها التفسيري عن معرفتهم بأسباب النزول وحقائقه التفسيرية الظاهرة وشواهده اللغوية والأدبية، وهي تدور حول البقاء السرمدى والفناء الكونى. وهذا ماجعل الفقيه المفسر يتخذ من شواهده الشعرية؛ قول الشاعر:

قضى على خلقه المنايا فكل شئ سواه فانى. ^{٤١٢}

ب- النقد السلفى للفناء والبقاء الصوفى عند "ابن تيمية": ^{٤١٣}

ومن أعلام الفقهاء والمحدثين الذين حملوا على المفاهيم الصوفية فى نقضها من الوجهة العقائدية السلفية، كان الإمام "أحمد بن تيمية" الذى يميز بين صنفين من أصناف الفناء أحدهما محمود، والآخر مذموم. والفناء المحمود عنده يتمثل فى تحقيق ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾. ^{٤١٤} ثم يذهب إلى القول بأن غاية الغايات التى انتهى إليها العارفون فى تسليكه هى "الفناء عما سوى الحق الذى أثبتته والبقاء به." ^{٤١٥}

فأما ما ذم عنده من الفناء فهو "فناء" أهل وحدة الوجود الذين يصف منهم فى قوله: "ولهذا لما سلك" ابن عربى و ابن سبعين وغيرهما هذه الطريق الفاسدة، أورثتهم ذلك الفناء عن وجود سوى، فجعلوا الموجود واحداً، ووجود كل مخلوق

^{٤١٠} سورة الرحمن: آية: ٢٦.

^{٤١١} القرطبى. الجامع لأحكام القرآن: ج١٧، ص١٦٥.

^{٤١٢} القرطبى. المصدر نفسه: ن.ص.

^{٤١٣} ابن تيمية: الرد على المنطقيين: ص٥١٦-٥٢٣.

^{٤١٤} ابن تيمية: المصدر نفسه: ص٥٢٠.

^{٤١٥} ابن تيمية. المصدر السابق: ص٥١٦-٥١٧.

هو عين وجود الحق. وحقيقة الفناء عندهم: أن لا يرى إلا الحق وهو الرائي والمرئى والعباد والمعبود... وهذا منتهى سلوك هؤلاء الملحددين.^{٤١٦}

"فابن تيمية" يأخذ بفناء يعرف له حجة قرآنية ودليلاً ظاهراً، ويذم ما عرف عند فلاسفة الصوفية فى الفناء والبقاء من الوجهة الوجودية. فهو يستتبع أدلة المنطقيين فى فلسفة الوجود وينقضها. وما مقولاته عن "تلبيس الحلاج" إلا أثر لموقفه من أتباع الفكر الوجودى فى المذهب الحلاجى. وقد استكنه "ابن عربى" و "ابن سبعين" وغيرهما جواهره وأسراره وعرفوا أصوله وفروعه، فهؤلاء الحواريون عرفوا فى عصره ونشروا مائدة الفكر الحلاجى فى المغرب والمشرق.

٣- فناء الفكر الكلامي:

فى "مقالات الإسلاميين" يذكر أبو الحسن الأشعريّ "الاتجاهات الكلامية واختلاف المتكلمين فى البقاء والفناء فيقول: "واختلف المتكلمون فى البقاء والفناء:

- ١- فقال قائلون ممن يثبت خلق الشئ غيره: إن الباقي باق لا يبقا.
- ٢- وزعم قوم ممن يثبت الخلق هو المخلوق : أن الباقي يبقى ببقاء.
- ٣- وقال "أبو الهذيل: خلق الشئ غيره، والبقاء غير الباقي، والفناء غير الفانى، والبقاء قول الله عز وجل للشئ "ابق" والفناء قوله "افن".
- ٤- وقال قائلون من البغداديين: بقاء الشئ غيره، وليس للفانى فناء، والفانى يفنى لا يبقا.
- ٥- وقال قائلون - منهم الجبائى وغيره: الباقي باق لا يبقا، والفانى يفنى لا يبقا غيره.
- ٦- وقال "معمر: إن للفانى فناءً، وللبقاء فناء لا إلى غاية، ومحال أن يفنى الله الأشياء كلها.
- ٧- وقال النظام: الباقي يبقى لا يبقا، والفانى فان لا يبقا.

^{٤١٦} ابن تيمية. المصدر السابق: ص ٥٢١.

٨ وحكى ررقاد "أن هشام بن الحكم" قال. البقاء صفة للباقي لاهو هو لاغيره، وكذلك الفناء"^{٤١٧}

فهذه المقولة الأشعرية تصور اختلاف المتكلمين في ماهية البقاء والفناء وهي جوهر قضايا الفكر الوجودي وأصل أصول النظرية الوجودية في الفكر الإسلامي. وهم يختلفون كذلك في الأبنية الوجودية للبقاء والفناء بين الوحدة والافتراق، فريق يثبت أبنية الوجود وآخر ينكرها.^{٤١٨}

فاصطلاح "الفناء والبقاء" نشأ نشأه فكرية في المذاهب الكلامية، وهو يحمل عمولات فلسفية تتناسخ في طبيعة المعرفة الوجودية في الفكر الصوفي. إلا أن الصوفي حين يحمل أمانة هذه القضية يتقفها ويفقه أسرارها، ويقيد أوابدها في منطقته التنظيري وجوانيته الرمزية. ويصور أحدهم حيرة أهل الظاهر في شأنها بقوله: "وأهل الظاهر ليسوا أكثر تحيراً في عبارة من العبارات منهم في هذه العبارة."^{٤١٩}

٤- فتح الفكر الشيعي:

ومن القضايا التي تحملها فلسفة "الفناء والبقاء" في التراث الشيعي ثلاث:

- أ- قضية "الولادة الروحانية".
- ب- نظريته الإمامة من الوجهة الروحية والفكرية.
- ج- فلسفة الألوهية وحقيقة التوحيد.

أ- فنظرية الوجود الشيعية في الفكر الإسماعيلي تصل ما بين "الولادة الروحانية" التي بها الوصول إلى دار البقاء، والولادة الجنينية التي فيها هبوط إلى أرومة نسبه

^{٤١٧} الأشعري. مقالات الإسلاميين ج ٢، ص ٥٠-٥١.

^{٤١٨} الأشعري. المصدر السابق ج ٢، ص ٥١-٥٢.

^{٤١٩} الهجويزي. المصدر السابق ج ٢، ص ٤٨٠.

وطبيعته ذلك أن "النفس من العالم العلوى وردت، وبالعالم السفلى اتصلت"^{٤٢٠} ومن ثم فالمنهاج الروحي للولادة الجديدة يمثل سنة تطهيرية وطبيعية صفائية لـ "تتم فضائل النفس وتستكمل ذاتها وتتم أخلاقها ومعارفها الربانية؛ بالتأمل والبحث والنظر والاجتهاد فى العمل، كما أن الجنين باجتهاده فى الحركة يقطع الأوتار والرباطات التى كانت تملكه. كذلك الإنسان العاقل إذا قطع نفسه الناطقة عن الاتصال بالشهوات الجسمانية واللذات الطبيعية، خرج من عالم الكون والفساد، واستراح من الاتحاد بعالم الأجساد، وصار بصورة الملائكة الروحانيين، وتهيأ له الصعود إلى عالم الأفلاك والدخول فى سعة السموات، والكون هناك مع أبناء جنسه."^{٤٢١}

ب- ويصنف الإمام المستور الآباء والأمهات فى نظرية الولادة الروحانية فى ثلاثة:

آية الليل والنهار، والوالدان، والمعلم الحكيم؛ وفى هذا يقول: "فأبواه فى البداية الشمس والقمر، وأبواه فى ولادة الدنيا: الأنتى والذكر، وأبواه عند خروجه إلى دار الآخرة معلم حميد، وأستاذ رشيد، ممن يعمل فى الشرائع النبوية والصنائع الفلسفية؛ فهذه الولادة يكون التمام، والبلوغ إلى درجة الكمال، وكذلك قال المسيح من لم يولد الولادتين لم ير ملكوت السماء. فللنفس ولادتان وإياهما عنى المسيح، وللجسم ولادة واحدة ولا ذكر لها."^{٤٢٢}

فلكان الإمام المصتور يصنف فى رسالته أطوار الوجود آدمى فى ثلاثة: الفلكى والطبيعى والفكرى، وهو يأخذ بمحقات البداية والنهاية وينكر ما بينهما.

ومن ثم كان اختياره للأنموذج التراثى فى دلائل الولادة الروحية بين المقولة المسيحية فى الطورين العلوى والفكرى والمقولة الأرسطية عن الأبوة الأفلاطونية

^{٤٢٠} أحمد بن عبد الله الرسالة الجامعة: ص ٢٥٢.

^{٤٢١} أحمد بن عبد الله: المصدر نفسه: ص ٢٥٢-٢٥٣.

^{٤٢٢} أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص ٢٥٤.

وفيها ولد عقله وعلم الحقيقة.^{٤٢٣}

وهذا بدء سفر تكوين نظرية "الولادة الصوفية" وبسمة سلوك العارفين إليها.

جـ- وهذا النموذج المحورى للإنسان الكامل فى صفائته وعلمه تتجوهر علة وجوده، وغاية منهجه فى المعرفة الإلهية، وتصور "الرسالة الجامعة" هذه الحقيقة فى مقولة صاحبها بـ "أن الأكسير هو الكيمياء و الكيمياء هو الغنى، والغنى هو السعادة والسعادة هى البقاء على أفضل الأحوال، والبقاء على أفضل الأحوال هو التشبيه بالإله، ولذلك جاء فى بعض الكتب - أن الله سبحانه قال: "يا ابن آدم خلقتك للبقاء وأنا حى لا أموت، أظننى فيما أمرتك واته عما نهيتك، أجعلك مثلى حياً لآتموت أبداً".^{٤٢٤}

فنظرية الوجود والعدم فى الفكر الشيعى، ترد مصادرهما إلى أصول فلسفية يونانية وأخرى عقائدية لاهوتية وهى تساقق بين هذه الينابيع الفكرية وبين فيض المعرفة القرآنية وأسرارها الباطنية.

فأثر سفر التكوين يبدو جلياً فى مقولة البقاء والخلود، ويعكس الأسس المنهجية لعقيدة "الرجعة" و "المبعوثية" فى نظرية الإمامة الشيعية، وهى تتراءى فى طور تجليها فى مرآة "الولاية الصوفية".

ثانياً: علم البقاء والفناء فى الفكر الصوفى.

١- ماهية العلم فى الفكر الفلسفى والصوفى:

أ- يعرف "الكندى" فى رسالة له فى الحدود والرسوم الشيعية - العلم بأنه: "وجدان الأشياء بمحقاتها".^{٤٢٥}

^{٤٢٣} أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ن.ص.

^{٤٢٤} أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص: ١٨.

^{٤٢٥} خالد الحديدى: فلسفة علم التصنيف الكتب: ص: ٥٢.

ب- وفى التراث الصوفى يفرق "الهجویری" بين ماهية العلم والمعرفة عند الفقهاء والصوفية فيقول "لم يفرق علماء الأصول بين العلم والمعرفة وقالوا إن كلاهما سواء غير أنهم قالوا: يجوز أن يقال للحق تعالى عالماً، ولا يجوز أن يقال عارفاً، لعدم التوافق.

أما مشايخ هذه الطريقة - رضى الله عنهم - فهم يسمون العلم المقرون بالمعاملة والحال- وهو العلم الذى يعبر عن أحوالهم- بالمعرفة، ويسمون العالم به عارفاً. ويسمون العلم المجرد من المعنى والحالى من المعاملة علماءً ويسمون العالم به عالماً. فمن يكن عالماً بالعبارات المجردة وحفظها بدون حفظ المعنى يسموه عالماً ومن يكن عالماً بمعنى الشئ وحقيقته يسموه عارفاً. ولذلك فلإن هذه الطائفة حين يريدون الاستخفاف بأقرانهم يسمونهم علماء، وهذا يبدو للعوام منكراً، وليس مرادهم ذمهم بحصول العلم بل مرادهم ذمهم بترك المعاملة، لأن العالم قائم بنفسه والعارف قائم بربه.^{٤٢٦}

والعلم عند الصوفية علمان: علم كسبى تلقينى لمعرفة الشريعة، وعلم وهبى لذنئ لإدراك أسرار الحقيقة. والعلم الإلهى إما أن يكون وحيأ وهو من لزوميات النبوة، أو إلهامأ ويختص به الأنبياء والأولياء.^{٤٢٧}

٢- المفهوم الصوفى للفناء والبقاء:^{٤٢٨}

أ- يصنف "الهجویری" البقاء والفناء فى صنفين: أحدهما على لسان العلم والظاهر، والآخر على لسان الحال والباطن.

أما البقاء على لسان العلم ومقتضى اللغة فهو على ثلاثة أنواع:

^{٤٢٦} الهجویری. المصدر السابق: ج-٢، ص٦٢٦.

^{٤٢٧} حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية: ص٢٣٧.

^{٤٢٨} السهورردى. عوارف المعارف: ص٤٧٠-٤٧٢.

الأول: بقاء طرفه الأول في الفناء وطرفه الآخر في الفناء، مثل الدنيا.

والثاني: بقاء لم يكن موجوداً قط ووجد، ولا يفنى أبداً... وذلك هو الجنة والنار والآخرة وأهلها.

والثالث: البقاء الأزلي والسرمدى: "بقاء لا يمكن أبداً أنه لم يكن، ولا يمكن أنه لا يكون، وذلك بقاء الحق وصفاته جل جلاله، لم يزل ولا يزال، وهو قديم مع صفاته.

وعلم الفناء: أن تعلم أن الدنيا فانية، وعلم البقاء هو أن تعلم أن العقبى باقية. وأما بقاء الحال وفناؤه "فهو أنه حين يفنى الجهل فلا محالة أن يبقى العلم، وحين تفنى المعصية تبقى الطاعة، وعندما يحصل للعبد العلم والطاعة فإن الغفلة أيضاً تفنى بقاء الذكر. وهم لا يستعملون الفناء والبقاء في درجة كمال أهل الولاية لأنهم تحرروا من مشقة المجاهدة، وخرجوا من قيد المقامات وتغير الأحوال..."^{٤٢٩}

ب- من التعريفات الصوفية:

١- تعريف الخراز: الفناء: فناء العبد عن رؤية العبودية، والبقاء: بقاء العبد بشاهد الألوهية."^{٤٣٠}

٢- تعريف القشيري:

الفناء: "سقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء: قيام الأوصاف المحمودة به."^{٤٣١}

٣- تعريفات للكلايادي:^{٤٣٢}

أ- "أن يفنى عماله، ويبقى بما لله".

ب- "أن يفنى عن حظوظه، ويبقى بحظوظ غيره".

^{٤٢٩} المحويري. المصدر السابق ج-٢، ص ٤٨١.

^{٤٣٠} المحويري. المصدر السابق: ج-٢، ص ٤٨٥.

^{٤٣١} القشيري: الرسالة ص ٦١.

^{٤٣٢} الكلايادي: التعرف ص ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠.

ج- "الغيبية عن صفات البشرية بالحمل الموله من نعوت الإلهية؛ وهو أن يفنى عنه أوصاف البشرية التي هي: الجهل والظلم لقوله تعالى: ﴿وَجَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^{٤٣٣}

وهذه التعريفات الصوفية تدور حول ثلاثة معان: إلهية وأخلاقية ووجودية.

٣- البناء التاريخي للأصطلاح الصوفي - مصادره وأعلامه:

الأصول التاريخية لفلسفة "الفناء والبقاء" في التراث الصوفي تستند في مصادرها المبكرة إلى علم من أعلام الصوفية في القرن الثالث الهجري هو "أبي سعيد الخراز". فهو أول من عبر عن حال "الفناء والبقاء" وأضمر طريقتيه كلها في هاتين العبارتين.^{٤٣٤} ويصفه صاحب الكشف بأنه "صاحب المذهب".^{٤٣٥}

فالمذهب الخرازى يتخذ من أصوله هذا الاتجاه الفكرى فى "الفناء والبقاء"، وفيما صنّفه "أبو سعيد الخراز" من مصنفات ورسائل تبدو هذه الظاهرة الصوفية، فهى أصل أصوله وعين غديره الروحى وسر أسرار طريقتيه.^{٤٣٦}

وعن الخراز يقول أبو نعيم: "وله من الكتب المذكورة والأجوبة المشهورة... صحب "ذا النون" ونظراءه... سيد من تكلم فى "علم الفناء والبقاء".^{٤٣٧}

فالخراز هذا- كما تشير المصادر الصوفية - أول من عرف سقط الزند فى المعرفة الوجودية إلا أنها لاتظهر مصنفاته فيما أبدعه، ولاتذكر له أثراً يحمل عنوان رسالته فى "الفناء والبقاء".

^{٤٣٣} سورة الأحزاب. آية ٧٢.

^{٤٣٤} الهجویری. المصدر السابق: ج-٢، ص ٤٨٠.

^{٤٣٥} الهجویری. المصدر السابق: ج-٢، ص ٤٨٥.

^{٤٣٦} قاسم السامرائی. رسائل الخراز (م.المجمع العلمی العراقی): مج ١٥، ص ١٥٨-١٧٥.

^{٤٣٧} أبو نعيم. حلیة الأولیاء: مج ١٠، ص ٢٤٦.

ولعل آثاره في هذه القضية قد درست، ولم يبق إلا ما حمله أتباع مذهبه من روايات شفهية وآثار خاصة لم تعرف سيرورتها بين معاصريه.

٤- نظرية "الفناء والبقاء" فك التراث الصوفي: اتجاهاتها وقضاياها:

تكمن الاتجاهات الصوفية لفلسفة "الفناء والبقاء" وطوابعها الفكرية والروحية في أصول ثلاثة إلهية، ووجودية، وأخلاقية.

أ- النزعة الإلهية والتوحيدية:-

ومن المقولات التي تصور الطبيعة التوحيدية لفلسفة "الفناء والبقاء" مقولة "لأبى إسحاق القرمسيني" تذهب إلى القول بأن "علم الفناء والبقاء يدور على أصلين: إخلاص الوجدانية وصحة العبودية"^{٤٣٨}

وحيث يعرف "الخراز" مذهبه يقول: "الفناء فناء العبد عن رؤية العبودية، والبقاء بقاء العبد بشاهد الألوهية."^{٤٣٩}

وهذه الحقيقة التوحيدية لاتغيب عن القلب الصوفي في أصول منهجه وقواعده أحكامه. فالقشيري يصنف المقامات الفاتية في ثلاثة: "فناؤه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق. ثم فناؤه عن شهود فناؤه باستهلاكه في وجود الحق".^{٤٤٠}

فحقيقة الحق سر غيبية المخلوق عن ذات طبيعته، وحضوره بوجود خالقه، يوحد توحيد رؤية ومشاهدة، لاتوحيد رسم ورسم.

^{٤٣٨} ابن الأهدل. كشف الغطاء: ص ١٠٨.

^{٤٣٩} الهجویری. المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٨٥.

^{٤٤٠} القشيري. الرسالة: ص ٦٣.

ومن ثم تصدر هذه المقولة القشيرية في "اللطائف" بأن اسم الله تعالى "اسم من وجده قامت قيامته، اسم لا إليه حظوة، ولا بدونه سلوة".^{٤٤١}

ولذا كانت "صحة العبودية في الفناء والبقاء"^{٤٤٢}، روح منحهم وسر أسرار وصلهم وصدر حقائق معرفتهم.

ب- النزعة الوجودية:

والإتجاه الوجودي في "الفناء والبقاء" الصوفى يحمن إلى تحقيق صفاتية الفطرة الأولى، وتطهيرها من الإصر الاجتماعي وقد ران عليها، والزخرف الحضارى وقد أنساها الصورة المثلى، فى خلق بارئها الذى خلقها وسواها وعدلها.

وهذا التطهير الوجودى تصوره مقولة "للهجورى" يشير فيها إلى أن "فناء العبد عن وجوده يكون برؤية جلال الحق وكشف عظمته، حتى ينسى الدنيا والعقبى فى غلبة جلاله... وتبدو الأحوال والمقامات حقيرة فى نظر همته وتلاشى الكرامات فى حاله، فيفنى عن العقل والنفس، ويفنى أيضا فى عين الفناء عن الفناء، فينطق لسانه بالحق ويخضع جسده ويخضع، كما هو الحال فى ابتداء إخراج الذرية من ظهر آدم عليه السلام، بدون تركيب الآفات فى حال عهد العبودية".^{٤٤٣}

وعن التوحيد والوجود عندهم تخرج مقولاتهم الأخلاقية. وللصوفية نظريات فكرية وروحية فى علم الأخلاق الإسلامى، وفلسفة الضمير الأعلى وعلم التحليل النفسى. فما أودعوه مصنفااتهم وقلوب مرديهم فى الأخلاق والنفس، إنما يصور طبيعة المنهج التكاملى فى الفكر العربى، الذى يأخذ من كل فن بطرف، ومن كل علم بجوهر حكمته.

^{٤٤١} القشيري. لطائف الإشارات: مج ٤، ص ٢٦٤.

^{٤٤٢} الهجورى. المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٨٦.

^{٤٤٣} لهجورى. المصدر السابق: ج ٢، ن. ص.

ج- النزعة الأخلاقية:

حين جمع القشيري معارفه عن مقولات الصوفية في "الفناء والبقاء" ونظر في طبيعتها ونقطة تمحورها، أدركته نزعتهم الأخلاقية فقال: "أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به."^{٤٤٤}

ففي القضية نفى وإثبات وإنكار وتعريف، وفرار واقتراب. وغاية هذا الصراع النفسي والفكري غاية تطهيرية لما ران على أوصاف العبد المذمومة من غشاوة هي سر هلاكه وفنائه.

وهذا البقاء الذي تعرفه الأخلاق الصوفية بقاء لاتغير له، فهو "مقام الأنبياء، ألبسوا السكينة لا يمنهم ما حل بهم عن فرضه ولا عن فضله."^{٤٤٥}

وما "الباقى" إلا أن تصير "الأشياء كلها شيئا واحدا، فتكون كل حركاته في موافقات الحق دون مخالفاته فيكون فانياً عن المخالفات باقياً في الموافقات."^{٤٤٦}

ومن ثم يكون الصوفى "فانياً عن أوصافه باقياً بأوصاف الحق؛ لأن الله تعالى إنما يفعل الأشياء لغيره لا له، لأنه لا يجر به نفعاً ولا يدفع به ضراً -تعالى الله عن ذلك- وإنما يفعل الأشياء لينفع الأغيار أو يضرهم."^{٤٤٧}

والصوفى حين تتوحد عنده اللذة والألم وتصير الأشياء الغيرية شيئا واحداً، يسقط عنه شعوره في بؤرة تجوهره الكلى "فيؤخذ من كل رسم كان له، وعن كل مرسوم، فيبقى في وقته بلا بقاء يعلمه، ولأنه يشعر به، ولا وقت يقف عليه، بل يكون خالقه عالماً ببقائه وفنائه ووقته، وهو حافظ له عن كل مفهوم."^{٤٤٨}

^{٤٤٤} القشيري. الرسالة: ص ٦١.

^{٤٤٥} الكلاباذي. المصدر السابق: ص ١٤٧.

^{٤٤٦} الكلاباذي. المصدر السابق: ص ١٤٨.

^{٤٤٧} الكلاباذي. المصدر السابق: ن. ص.

^{٤٤٨} الكلاباذي. المصدر السابق، ص ١٥٢.

وهذا التصوير الفكرى للوحدة البقائية فى المنطق الصوفى، إنما يحقق أصولها الأخلاقية بمحقيقة التوحيد، فالفقير الذى فنى بكليته عما حيث وذم، إن تعرض لوجود بارتة "محقة العزة وطوحته السطوة، فصار كأن لم يكن شيئاً مذكوراً."^{٤٤٩}

ومن ثم فالمنهج الصوفى فى "الفناء والبقاء" منهج تكاملى تتحقق فيه أنساق فلسفته المنهجية ودلالاتها التوحيدية والوجودية والأخلاقية.

ثالثاً: فلسفة الفناء والبقاء فك التراث الحلاجى:

القضايا والفنون الفكرية والصوفية:

١- فك الآثار النظرية:

أ- فلسفة التوحيد فك المنهج الحلاجى:-

من القضايا الروحية والفكرية التى يسفر عنها المنهج الحلاجى فى رؤيته لقضية "الفناء والبقاء" التوحيد والولاية والأخلاق ومن دلائل ذلك فى محاوراته ومناظراته وغيرها من الفنون الثرية قوله: "صفات البشرية لسان الحجة على ثبوت صفات الصمدية، وصفات الصمدية لسان الإشارة إلى فناء صفات البشرية، وهما طريقان إلى معرفة الأصل الذى هو قوام التوحيد."^{٤٥٠}

وحين سئل عن التوحيد قال: "تميز الحدّث عن القدم ثم الإعراض عن الحدّث والإقبال على القدم: وهذا حشو التوحيد. وأما محضه: فالفناء بالقدم عن الحدّث. وأما حقيقة التوحيد: فليس لأحد إليه سبيل إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم."^{٤٥١}

^{٤٤٩} القشبرى. لطائف الإشارات: مج ٥، ص ٢٣.

^{٤٥٠} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٤٩.

^{٤٥١} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٩٤-٩٥.

ب- فلسفة الولاية الصوفية:-

أما صلة الولاية بالفناء والبقاء في الفكر الحلاجي فتشير إليها رواية لـ "عين القضاة الهمداني" في كتابه "التمهيدات" أن الحلاج ولي الله قال: إذا أراد الله أن يوالى عبداً من عباده فتح عليه باب الذكر، ثم فتح عليه باب القرب، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب ليريه الفردانية بالمشاهدة، ثم أدخله دار الفردانية ثم كشف عنه الكبرياء والجمال، فإذا وقع بصره على الجمال بقى بلا هو؛ فحينئذ صار العبد فانياً وبالحق باقياً فوقع في حفظه سبحانه وبرئ من دعاوى نفسه.^{٤٥٢}

ج- الفلسفة الأخلاقية:

وفى "طاسين النقطة" توحى الإشارة الحلاجية إلى طبيعة الأخلاق الصوفية في منهجه حين يقول: "رأيت طيراً من طيور الصوفية، عليه جناحان وأنكر شاني حين بقى على الطيران؛ فسألني عن الصفاء: فقلت له: اقطع جناحك بمقارض الفناء وإلا فلا تتبعني."^{٤٥٣}

فالحلاج يشير إلى طبيعة منهجه السلوكي في الأدب الصوفي، وقد وصل مقام التوحيد وعرف حقيقة الفناء والبقاء، وأنكر الحال والمقال - وأخذته سكينه البقاء فبقى لربه وبربه، - قتل النفس وواد الشهوة، وأنهى عصر الحجة وزمن التناظر وذهب عنه الشرك والشريك، وغرق في نور أنوار الحقيقة.

^{٤٥٢} عثمان يحيى. ملحق تاريخي.. (ختم الأولياء): ص ٤٥٨.

^{٤٥٣} الحلاج. الطواسين: ص ٣٠.

٢- فك الأثار الشعورية:

أ- مفهوم الفناء وطبيعته فك شعر الحلاج:

حين يرد لفظ "الفناء" فى شعره إنما تحمله دلالات اشتقاقية، تمثل فى هذا المعجم الفنائى وفى طبيعته الاصطلاحية وهذه النماذج الاشتقاقية تبرز فى هذه الصور اللفظية وهى: "فنىت، أفناه، أفنىتنى، فناء، فان، الفانى، الفانيات".

أما فنون الشعورية التى يفيض فيها المعنى الفنائى فتمثل فى:-

١- تصوير المواجهيد والأحوال والعشق الإلهى فى قوله:

فحال يبىد السر عن كنه وصفه .: ويحضره للوجد فى حال حائر.
وحال به زمت ذرى السر فانتنت .: إلى منظر أفناه عن كل ناظر.^{٤٥٤}

وقوله:-

وغبت فى الوجد حتى .: أفنىتنى بك عنى.^{٤٥٥}

وقوله:-

أفنىتنى عن جميعى .: فصرت أبكى عليك.^{٤٥٦}

وقوله:- وقد استبد به الحال وغلبته سكرة عشقه:

اقتلونى يائقاتسى .: إن فى قتلى حياتسى.
ومماتى فى حياتسى .: وحياتى فى مماتسى.
أنا عندى محذاتسى .: من أجل المكرمات.

^{٤٥٤} الحلاج. الديوان: ق ٢٩، ص ٣٤.

^{٤٥٥} الحلاج. الديوان: ق ٦٨، ص ٥٦.

^{٤٥٦} الحلاج. الديوان: ق ٨٧، ص ٦٤.

- وبقائى فى صفاتى .: من قبىح السيئات.
 سئمت روى حىاتى .: فى الرسوم البالىات.
 فاقتلونى واحرقونى .: بعظامى الفانىات.^{١٥٧}

٢- فى الوجود الإلهى والتوحىد:

ومن إشاراته فى الفن الوجودى؛ قوله:-

- ففى فنائى فنا فنائى وفى فنائى وجدت أنت.
 أشار سرى إىك حتى .: فنىت عنى ودمت أنت.^{١٥٨}

وفى قوله:-

- وأنت محل الكل بل لا محله .: وأنت بكل الكل لىس بفان.^{١٥٩}

وقوله:-

- لا يعرف الحق إلا من يعرفه .: لا يعرف القدمى المحدث الفانى.^{١٦٠}

فالمعنى الفنائى فى شعر الحلاج تترأى فى الصور الذاتية والصراعية وألوان الغربة والاعتراب الوجودى. وهذا الصراع الجوانى غائبه تطهيرية صفائيه، لتحقيق بقائيه البقاء. والشاعر الصوفى يىدع صوره الفنيه بين طبيعيتى "النسخ" و "السلخ"، فهو ىنسخ تراثه الاجتماعى وىنسلخ عن قىم مجتمعه، وىبن قهر السلخ والامه، وأحزان النسخ وأشجانہ ىلقى بذاته فى نهر كوثرى من اعتراف منه غرفة لا ىظماً بعدها أبدا. ومن ثم ىلج العارف أعراف حقیقته إلى جوهر الفردوس ونعم البقاء.

^{١٥٧} الحلاج. الديران: ق ١٤، ص ٢٤.

^{١٥٨} الحلاج. الديران: ق ١٧، ص ٢٦.

^{١٥٩} الحلاج. الديران: ق ٧٧، ص ٦٠.

^{١٦٠} الحلاج. الديران ق ٦٩، ص ٥٦.

٢- ماهية البقاء في شعر الحلاج:

أما ماهية البقائية في الشعر الحلاجي فتدور حول محاور عرفانية، يأوى صاحبها إلى حقيقة التحقيق، ويتكهف كهف سكينته وغاية غاياته.

والصور الاشتقاقية للفظ "البقاء" في هذا الأثر الشعري تتمثل في: "بقى، لم يبق، لم يبق، لم يبق، بقائي، باق، الباقيات."

ومن الفنون الشعرية التي عرفها المعجم البقائي:

١- التوحيد والمعرفة الإلهية:

فهو يقول في أسرار حروف التوحيد وفلسفتها الرمزية:

ثلاثة أحرف لا عجم فيها .: ومعجومان وانقطع الكلام.

فمعجوم يشاكل واحديه .: ومتروك يصدقه الأنعام.

وباقى الحرف مرموز معنى .: فلا سفر هناك ولا مقام.^{٤٦١}

وحين حصص الحق في معرفته للوجود الأزلي أنشد قائلاً:

لم يبق بيني وبين الحق تبيان
ولا دليل، بآيات وبرهان.^{٤٦٢}

وفي المعرفة الإلهية يقول:

هو اجتباني وأدنانني وشرفني
والكل بالكل أوصاني وعرفني.

لم يبق في القلب والأحشاء جارحة
إلا وأعرفه فيها ويعرفني.^{٤٦٣}

^{٤٦١} الحلاج. الديوان: ق ٦٣، ص ٥٢.

^{٤٦٢} الحلاج. الديوان: ق ٦٩، ص ٥٦.

^{٤٦٣} الحلاج. الديوان: ق ٥٢، ص ٤٦.

٢- الرواية الوجودية لفلسفة الفناء والبقاء:-

يقول في أسرار الهيكل والنور:-

هيكلى الجسم نورى الصميم .: صمدى الروح ديان عليهم.
عاد بالروح إلى أربابها .: فبقى الهيكل فى القرب رميم.^{٤٦٤}

ويصور الصراع الصفائى فى ذاته، وقد استأثر به الحال وغلبه الشوق والتخلى
فيقول:-

وبقائى فى صفائى .: من قبيح السيئات.

ويقول

تجدوا سر حبيبى .: فى طوايا الباقيات.^{٤٦٥}

٣- فى التقية الصوفية:-

وفى أسرار تقية السالكين وعقوبة البوح بها يقول:-

فكن لهم وبهم فى كل نائبة .: إليهم ما بقى ذا الدهر هشاشا.^{٤٦٦}

فهذه الصور البقائية للإبداع الفنى فى الشعر الحلاجي، يستكنه فيها أسرار مذهبه فى
"الفناء والبقاء" ومن خصائصها: غلبة السكينة الروحية على الذات الإبداعية،
وشفافية الرمز وصفائية دلالاته. ذلك أن الشعر الصوفى مرآة جوانية يصور "يوتوبيا"
جمالية خاصة لا يعرفها إلا الراسخون فى علم الإشارة ونظرية الرمز الجمالى.

(٣) كتاب علم البقاء والفناء:-

وهذا الأثر من المصنفات الحلاجية، بقى رسم عنوانه وفنى هيكله وذهبت صحائفه

^{٤٦٤} الحلاج. الديوان: ق ٦٢، ص ٥٢.

^{٤٦٥} الحلاج. الديوان: ق ١٤، ص ٢٤.

^{٤٦٦} الحلاج. الديوان: ق ، ص .

ولعل في شواهد الشعرية والنثرية ومقولات معاصريه وفقه هذا العلم الصوفى وفلسفته ما يشير إلى بيان الحمل الموضوعى له.

وأظن أنه من تصانيفه المبكرة فالصوفية غالباً ما يعرفون هذه القضية الفكرية فى أطوار المقامات والأحوال كما هو الحال عند المهجورى وغيره.^{٤٦٧}

رابعاً:- المصنفات الصوفية:-

(١) ابن عربى؛ محى الدين.^{٤٦٨}

(أ) "كتاب" البقاء.

(ب) "كتاب" الديمومة.

(ج) "كتاب" الفناء والبقاء.

(د) "كتاب" الحمد والبقاء.

(٢) المهجورى؛ أبو الحسن^{٤٦٩}

"كتاب" الفناء والبقاء.

^{٤٦٧} المهجورى. كشف المحجوب: ج١ ص ٢٥٧.

^{٤٦٨} ابن عربى. رسالة التصانيف: ص ٢٠٣، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠١.

^{٤٦٩} المهجورى؛ المصدر السابق: ج١ ص ٩٨، ١٠١، ٢٥٧.

٢- "كتاب" فك إن الظك أنزل عليك القرآن لرداك إلـ معاد.

أولاً:- فلسفة البنية العنوانية:-

من فرائد التراث الخلاصى وظواهره الخاصة: ظاهرة البنية القرآنية لأسماء مصنفاته الصوفية. فهو يتخذ من الآيات القرآنية أسماء لأسفاره، وقد أوعن النظر فى اختيارها وفقه أسرار نزولها، ليساق ما بين الرمز القرآنى والرمز الفكرى فى تعادلية موضوعية.

ومن هذه الآثار التى تصور أصول منهجه فى استبطان المعنى القرآنى وفلسفته "طس....." و "إن الذى أنزل عليك القرآن لرداك إلى معاد" و "النجم إذا هوى". وفى طبيعة الاختيار الخلاصى للدلالات القرآنية نراه يأخذ نص الآية أو مضمونها، فالآية التى أشار إليها كعنوان لمصنفه هذا أبدل فيها الفعل "فرض" بـ "أنزل" وهى قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُكَ إِلَىٰ مَعَادٍ، قُلْ رَبِّى أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ، وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^{٤٧٠}

ومن ثم يحقق "ابن عربى" الفلسفة القرآنية فى فتوحاته حين يقول "إذا ناجيت ربك فلاتناجه إلا بكلامه، واحذر أن تخترع من عند نفسك كلاماً فتناجيه به، فلا يسمع منك، ولا تسمع له إجابة".^{٤٧١}

فما التصنيف فى المنهج الصوفى إلا ضرب من العبادة فى معبد الأزلية.

ثانياً:- فك التفسير الصوفى:-

وفى تفسير الصوفية لهذه الآية يجمع القشبرى ما قيل حولها فى المنهج الفلاهرى

^{٤٧٠} سورة القصص آية: ٩٠.

^{٤٧١} السويدى: شرح الصلوات المتبشبية:ص١٢٢.

والباطنى. فقولته تعالى: "لرادك إلى معاد": فى الظاهر إلى مكة ... وكان يقول كثيراً: الوطن الوطن، فحقق الله سؤله.

وأما فى السر والإشارة: فإنه "فرض عليك القرآن" أى يسرك قراءة القرآن . والمعاد: هو الوصف الذى كانت عليه روحك قبل حلول شحك، من ملادغات القرب ومطالعات الحق"^{٤٧٢}.

ثم يعرج على تأويله الباطنى فيقول:- "وقيل: الذى ينصبك بأوصاف التفرقة بالتبليغ وبسط الشريعة، لرادك إلى عين الجمع بالتحقق بالحق والفناء عن الخلق. ويقال: إن الذى أقامك بشواهد العبودية فيما أثبتك به، لرادك إلى الفناء عنك بحقق فى وجود الحقيقة"^{٤٧٣}.

فالصوفية فى تنظيرهم لأصول نظرياتهم وقواعدهم الفكرية والجوانية، إنما يتخذون من النظم القرآنى مصدرهم الأسنى فى تصويره وحكمته وأحكامهم تأويله.

ثالثاً:- المضمون الفكرى للأثر الحلاجى:-

أعتقد أن الحلاج يقنن فى مصنفه هذا لقواعد نظرية الفناء والبقاء وفلسفتها فى الفكر الصوفى، ويتخذ من الدلالات القرآنية أرومتها الأولى وسر أسرار شواهدها، وعين استبصار لطائفها، وروح دلائل حقائقها.

^{٤٧٢} القشيري. لطائف الإشارات: مج ٥، ص ٨٣.

^{٤٧٣} القشيري. المصدر نفسه: مج ٥، ص ٨٤.

(د) المعرفة الصوفية.

١- "كتاب" بستان العارفين.

أولاً- البناء اللغوي لطبيعة المعرفة:

من الألفاظ التي تعرف شفافية المعنى، وصفائية الجوهر، لفظ المعرفة، فيه تفننى صفة للمادة، وتبقى دلالات الإشارة الرمزية. وأطواره الاشتقاقية تكشف عن ذلك فى السق التالي:

- ١ العرف: الريح، الأعراف: جمع عرف: وهو كل عال مرتفع.
- ٢ التعريف: الإعلام.
- ٣ عرف: صبر، والعارف: الصابر.
- ٤ المعارف: الوجوه.
- ٥ عرف به: وسمه.
- ٦ التعريف كذلك: إنشاد الضالة.
- ٧ اعترف: طلب المعرفة.
- ٨ العراف: الكاهن. ويقال للطبيب عراف: لمعرفته بعلمه.
- ٩ العرفان: العلم: والعارف: العالم.

تلك وجود اللفظ التي ألفها فى تطوره التاريخي، وهى تبين عما يحمله من صفائية الطبيعة وجوهريية المعنى. ومن ثم كان انتقاء الصوفية له واختيارهم إياه، واختبارهم لقدرته على حمل عطائهم الرمزي وأسرار الفيض الأسمى.

٤١٤
ابن منظور. لسان العرب: (مادة: عرف).

ثانياً- الطبيعة الاصطلاحية فك التواتر الإسلامك والصوفك

خاصة:

عرف اصطلاح المعرفة فى المذاهب الإسلامىة، وصنفت مصنفات عدة حوله، فى الفقه والكلام، والطب، وعلم الصنعة وغيرها، إلا أن هذا الاصطلاح يكتسب وجوداً آخر عند المتصوفة، وقد خرج من دائرة التعدد والكثرة إلى دائرة الوحدة والتوحيد^{٤٧٥}، وأومن المعرفة العقلية إلى المعرفة الوجدانية.^{٤٧٦}

١- نظرية المعرفة الصوفية:

أ- ماهية المعرفة الصوفية:

يقول القاشانى: المعرفة "هى الحضرة الواحديّة التى هى منشأ جميع الأسماء"^{٤٧٧}. والعارف هو: "من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث عن شهود"^{٤٧٨}.

وإذا كانت هذه المقولة تستبطن أصولها من نظرية المعرفة عند "ابن عربى" بما تحمله من رمز إشراقى، فإن أعلام الصوفية الأوائل نظروا فى تعريفها، ومصادرهما، ولزومياتها، فقد كان لهم منهج عرفانى أودعوه أسرار علومهم دقائقها ورقائقها.

فالمعرفة عند أبى سعيد الخراز تأتى من وجهين، أحدهما إشراقى والآخر كسبى. فى قوله: "عين الجود، وبذل الجهود"^{٤٧٩}.

^{٤٧٥} الهجویری. كشف المحجوب: ج-٢، ص ٦٢٦.

^{٤٧٦} القاشانى. اصطلاحات الصوفية: ص ٨٣.

^{٤٧٧} محمد كمال جعفر. تراث التسترى الصوفى: ج-٢.

^{٤٧٨} القاشانى: المصدر نفسه: ص ١٠٦.

^{٤٧٩} السراج. اللمع: ص ٥٦.

أما "أحمد بن عطاء" فيرى أن المعرفة: معرفتان: معرفة حق ومعرفة حقيقة. فمعرفة الحق: معرفة وحدانيته، على ما أبرزه للخلق من الأسمى والصفات. ومعرفة الحقيقة: على أن لا سبيل إليها لا امتناع الصمدية وتحقيق الربوبية؛ لقوله عز وجل: ﴿ولا يحيطون به علماً﴾^{٤٨٠}.

ب- العقل والمعرفة في التراث الصوفى:

والعقل عند الصوفية يعرف عجزه لصلته بمخلوق منجدل في ظلمة طبيئته؛ فالمحدود لا يعرف إلا حدوده، والمقيد لا يدرك مطلقاً. فقد سئل أبو الحسن النورى: .م عرفت الله تعالى؟ فقال: "بالله. قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، لما خلق الله العقل قال له: من أنا فسكت، فكمله بنور وحدانيته، فقال: أنت الله، فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله".^{٤٨١}

ج- فرضية المعرفة:

وإذا كانت المعرفة الصوفية "حياة القلب مع الله تبارك وتعالى".^{٤٨٢} ذلك أن الإبداع لا يجد وجوده إلا فى معرفة مبدعه، والمخلوق لا يعرف اليقين إلا فى معرفة خالقه. ومن ثم كانت مقولة "النورى" الصوفية، بأن المعرفة أول فرض افتراض الله تعالى على عباده، فجوهر العبادة معرفة.^{٤٨٣}

د- طبيعة المعرفة والوجود:

يقول سهل التستري: "بدء الأشياء المعرفة وآخرها العلم، وبدء الشئ العلم وآخره المعرفة، وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة، وأول باب من المعرفة، السكون

^{٤٨٠} السراج. المصدر نفسه: ن. ص

^{٤٨١} السراج. المصدر السابق: ص ٦٣.

^{٤٨٢} القشيري. الرسالة: ص ٢٤٦.

^{٤٨٣} السراج. المصدر السابق: ن.ص.

إلى الله عز وجل، وكمال الذكر هو العلم والمشاهدة.^{٤٨٤} فبدء سفر الوجود معرفة، والوصول إلى "بد العارف" معرفة كذلك. ففى البدء كانت المعرفة، والمعرفة عند بارئها، يفيض بها على من يشاء من عباده.

والطبيعة الرمزية للمعرفة الصوفية تلج مكنون الغيب، لتثبت بذاتها فى المقولة التسترية "العلم يثبت بالمعرفة، والعقل يثبت بالعلم، وأما المعرفة فإنها تثبت بذاتها."^{٤٨٥}

٢- المعرفة الحلاجية:

أ- المعرفة الإلهية فى التراث الحلاجي:

يقول الحلاج: "علم المعرفة فى الأزل، وعلم الأزل فى المشيئة وعلم المشيئة فى غيب الهو، وعلم الغيب ليس كمثل شئ، ولا يعلمه إلا هو."^{٤٨٦}

ومصادر المعرفة الحلاجية ترد إلى مصادر قرآنية وأخرى فكرية فلسفية؛ ففى "القرآن علم كل شئ، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور"، والأثر الفلسفى للتراث الإسماعيلى المكنون فى "رسائل إخوان الصفا" و "الرسالة الجامعة" و "جامعة الجامعة" يفسر أصول المعرفة الحلاجية ومصادرها العقائدية والفكرية...

فالفلسفة القرآنية فى الرؤيا الحلاجية تحمل جوهر الوجود وأسرار الكون، وتفيض بغيث المعرفة الأزل، مثلما يحمل الرمز الفكرى فى التراث الشيعى أصول مذهبه انعرفانى وطبيعته الجوانية.

ب- بستان العارفين:

و"بستان المعرفة الحلاجية الذى ذيل به "ماسينيون" نشرته للطواسين، يمثل شذرات

^{٤٨٤} محمد كمال جعفر. تراث التسترى الصوفى: ج-٢، ص ٣١٩.

^{٤٨٥} الكلابادى. التعرف: ص ٨٢.

^{٤٨٦} أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص ٨٦.

سورية لسفره "بستان العارفين".^{٤٨٧}

وفى بستان المعرفة، إشارات إلى نظرية المعرفة الخلاجية فى طبيعتها واتجاهاتها الروحية والفكرية. فـ "المعرفة فى ضمن النكرة مخفية، والنكرة فى ضمن المعرفة مخفية، النكرة صفة العارف وحليته، والجهل صورته، فصورة المعرفة عن الأفهام غاية آية، كيف عرفه ولا كيف، أين عرفه ولا أين، كيف وصل ولا وصل، كيف انفصل ولا فصل، ما صحت المعرفة لمحدود قط، ولا لمعدود، ولا لمجهود ولا لمكدرود".^{٤٨٨}

وما هية المعرفة فى المنطق الخلاجى، فى غيبتها العقلانية، وحضوريتها الجوانية، تجعله ينكر صلة الحس بها، فهى تغيب عن التشبيه والتجسيد والتجسيم، وتعرف عالم المشاهدة وواقعه الباطنى.

ومن ثم فالرجل فى مطلق رؤيته التجريدية، ينكر مألوفاً حسياً فى كفيته وأينيته، كما ينأى عن فصله ووصله، فحقيقة المعرفة الإلهية لا يصل إليها مخلوق بفكره وعقله، وقد استزقت مناهجه الفكرية بمحدودية حدود منطقته ومعدودية استقرائته، ورحلته فى طلب المعرفة من مظانها، وقد حمل من عناء سوره ونصب غربته، ماضناه وأكدده... أما حقيقة المعرفة الخلاجية، فلا تغادر غدير الفيض الأسنى، فالخلق يهب الحقيقة لمن يشاء، و "العارف من رأى، والمعرفة بمن بقى".^{٤٨٩} و "الحق حق، والمخلوق خلق...".^{٤٩٠}

ثالثاً- المصنفات التراثية:

أ- فى التراث العلمى والفكرى:

١- الأصم، أبو بكر. (ت ٢٠٠هـ). معتزلى.

^{٤٨٧} الخلاج. الطواسين: ص ٦٩-٧٨.

^{٤٨٨} الخلاج. المصدر نفسه: ص ٦٩-٧٠.

^{٤٨٩} الخلاج. الطواسين: ص ٧٧.

^{٤٩٠} الخلاج. المصدر السابق: ص ٧٨.

- "كتاب" المعرفة: في الاعتزال.^{٤٩١}
- ٢- البصرى، أبو عبد الله الحسين (ت ٣٦٩هـ.): معتزلى.
- "كتاب" المعرفة: في الاعتزال.^{٤٩٢}
- ٣- بقراط،-.
- "كتاب" مقدمة المعرفة: في الطب.^{٤٩٣}
- "كتاب" مقدمة المعرفة/ لبقراط، تفسير جالينوس في الطب.^{٤٩٤}
- ٤- جابر بن حيان.
- "كتاب" مقدمة المعرفة: في الكيمياء.^{٤٩٥}
- ٥- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥ هـ.)
جوابات "كتاب" المعرفة: في الاعتزال.
مسائل "كتاب" المعرفة: في مذهب المعتزلة.
"كتاب" المعرفة. في أصول المذهب الاعتزالي.^{٤٩٦}
- ٦- داود الظاهري.
- "كتاب" المعرفة: في الفقه.^{٤٩٧}
- ٧- السكاك... من متكلمى الشيعة.
- "كتاب" المعرفة: في أصول المذهب الشيعي.^{٤٩٨}
- ٨- عيسى بن يحيى.

^{٤٩١} التديم. المصدر السابق: ص ٢١٤.

^{٤٩٢} التديم. المصدر السابق: ص ٢٢٢.

^{٤٩٣} التديم. المصدر السابق: ص ٣٥٢.

^{٤٩٤} التديم. المصدر السابق: ص ٣٤٧.

^{٤٩٥} التديم. المصدر السابق: ص ٤٢١.

^{٤٩٦} التديم. المصدر السابق: ص ٢١٠.

^{٤٩٧} التديم. المصدر السابق: ص ٢٧٢.

^{٤٩٨} التديم. المصدر السابق: ص ٢٢٥.

"كتاب" مقدمة المعرفة/ نقل عيسى بن يحيى؛ مقالة واحدة في الطب.^{٤٩٩}

٩- قنيرة. إسماعيل بن محمد القمي: من متكلمي الإسماعيلية.

"كتاب" المعرفة: في جوهر المذهب الإسماعيلي.^{٥٠٠}

١٠- محمد بن عبد الكريم.

"كتاب" المعرفة: في مذهب الاعتزال.^{٥٠١}

١١- هشام بن الحكم (ت بعد سنة ٢٠٠ هـ) - من متكلمي الشيعة.

"كتاب" المعرفة: في أصول المذهب الشيعي.^{٥٠٢}

ب. في التراث الصوفي:

١ ابن عربي، محي الدين.

"كتاب" الرسالة والنبوة والولاية والمعرفة.^{٥٠٣}

٢- الحكيم الترمذی.

"كتاب" نواذر الأصول في معرفة أخبار الرسول "أو" سلوة العارفين وبستان

الموحدين. (مخطوط، استانبول: ١٢٤٩ (١/٤٣٢)).^{٥٠٤}

^{٤٩٩} التديم. المصدر السابق: ص ٣٤٩.

^{٥٠٠} التديم. المصدر السابق: ص ٢٤٣.

^{٥٠١} التديم. المصدر السابق: ص ٢٢٠.

^{٥٠٢} التديم. المصدر السابق: ص ٢٢٤.

^{٥٠٣} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠٥.

^{٥٠٤} عبد المحسن الحسيني. المصدر السابق: ص ٤٦١.

(٢) "كتاب" الكيريت الأحمر.

أولاً- ماهية البنية العنوانية:

١- الماهية اللغوية:

"الكيريت": من الألفاظ الحضارية العربية.

يقول ابن دريد: "الكيريت الذى يتقد فيه النار، لا أحسبه عربيا صحيحا. والكيريت الأحمر: يقال هو من الجواهر، ومعدنه خلف بلاد التبت-وادي النمل الذى مر به سليمان عليه السلام".^{٥٠٥} وقد يطلق الكيريت أيضا على الياقوت الأحمر.^{٥٠٦}

٢- الطبيعة الاصطلاحية:

"الإكسير" فى علم الصنعة العربية "مركب من جسد وروح".^{٥٠٧} والعناصر الجسدية تتمثل فى "الذهب والفضة والحديد والنحاس والأسرب والرصاص القلعى والخارصينى، وهو جوهر غريب شبيه بالمعدوم. ويكنى أرباب هذه الصناعة فى الرموز عن الذهب بالشمس، وعن الفضة بالقمر، وعن النحاس بالزهرة، وعن الأسرب بزحل، وعن الحديد بالمريخ، وعن الرصاص القلعى بالمشترى، وعن الخارصينى بعطارد.

وقد يقع بينهم اختلاف فى هذه الرموز أو فى أكثرها، لكنهم لا يكادون يختلفون فى الشمس والقمر.

أما العناصر الروحية فهى "الكيريت والزرنيخ والزئبق والنوشادر". وقد سميت

^{٥٠٥} الجواليقى. العرب: ص ٢٩٠.

^{٥٠٦} الجواليقى. المصدر نفسه: هـ ١١٣ ص ٢٩٠.

^{٥٠٧} الخوارزمى. المصدر السابق: ص ١٥٠.

تلك الأجسام لأنها تثبت وتقوم على النار، وسميت هذه الأرواح لأنها تطير إذا مستها النار.^{٥٠٨}

وإذا كانت الكيمياء فى العلوم العربية يحملها أربابها رموزهم الكونية والفلكية والباطنية، فإن اسمها عربى فى بنيتها واشتقاقه من: كى، يكمى: إذا ستر وأخفى. ويقال: كى الشهادة يكميها إذا كتمها.

والحقون لهذه الصناعة يسمونها الحكمة على الإطلاق، وبعضهم يسميها الصناعة.^{٥٠٩} ومن ثم فالكيمياء أو علم الصناعة من علوم الأوتائل المضمون بها على غير أهلها، فى رموزها وأسرارها الباطنية، وهى صنعة الفيلسوف يستغنى بها عن قهر مجتمعه.

٣- الحلاج وعلم الصناعة:

تلقى الحلاج على يد "الرازى" أصول علم الصناعة^{٥١٠}، فأتقنها واستكنه فقه أسرارها، حتى نسبت إليه مصنفات فيها^{٥١١}، وهو يدرك رمزيتها الإشارية وطبيعة بنيتها الجسدية والروحية. فالأكسير مركب من جسد وروح، ولصاحبنا رسائل فى الأكسير والصناعة صنفها فى أطوار حياته الأولى. وسفره هذا فى "الكبريت الأحمر" مرآة تصور ثقافته فى العلوم الطبيعية؛ ذلك أن هذا الفيلسوف الصوفى عرف ذاته بصناعة ألفها وعلق بها، وهو يعرج من الظلمة إلى النور، ومن الحجب إلى الكشف، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الجسد إلى الروح.

ففى أطوار الأكسير تتراءى منازل الروحية ومعارجه الكشفية.

فلعل الحلاج فى أطوار تغيره ثقف علم الكيمياء وصنف فيه كشيخه

^{٥٠٨} الخوارزمى. المصدر السابق: ص ١٤٧.

^{٥٠٩} الجوالقى. المصدر السابق: ص ١٤٦.

^{٥١٠} سزكين. المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٦٠.

^{٥١١} سزكين. المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٦٤.

الرازي^{٥١٢}، ثم ارتد في طور تصوفه وفلسفة مذهبه، يولد نظرية رمزية جديدة من آثار ورسوم نفسية لثقافته الأولى.

فهو أول من يصف علم الباطن وأسراره الكشفية والبيانية بأنه "كبريت أحمر".

أما المآثورات المصنفة في العلوم العربية حتى عصره فيراد فيها بالكبريت الأحمر "علم الصنعة".

ثانياً- تطور الاصطلاح العلم في التراث الصوفي:

١- ماهية الكبريت الأحمر عند الغزالي:

وفي القرن الخامس الهجري تكرر أصداء الرمزية الحلاجية في مقولة "الغزالي" بأن "الكبريت الأحمر عند الخلق في عالم الشهادة عبارة عن الكيمياء التي يتوصل بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة حتى ينقلب به الحجر ياقوتاً والنحاس ذهباً إبريزاً، ليتوصل به إلى الذات في الدنيا مكدره منغصة في الحال، منصرمة على قرب الاستقبال. أفترى أن ما يقرب جواهر القلب من رزالة البهيمية وضلالة الجهل إلى صفاء الملائكة وروحانيتها، ليرتقى من أسفل السافلين إلى أعلى عليين، وينال به القرب من رب العالمين، والنظر إلى وجهه الكريم، أبداً دائماً سرمداً ... فلهذا سميناه بالكبريت الأحمر ... ثم أنفس النفائس التي تستفاد من الكيمياء: اليواقيت، وأعلاها الياقوت الأحمر؛ فلذلك سميناه "معرفة الذات".^{٥١٣}

٢- "البونى" وعلم الباطن:

يصف "البونى" العلم الباطني بأنه "الدر المكنون، والسر المخزون، والكبريت الأحمر، والياقوت الأزهر. ..."^{٥١٤}

^{٥١٢} النديم. المصدر السابق: ص ٤٢٣.

^{٥١٣} الغزالي. جواهر القرآن: ص ٣٤.

^{٥١٤} البونى. شمس المعارف الكبرى: ج ٢، ص ٥٢.

٣- "الشعراني" وتصنيفه "الكبريت الأحمر":

أما "الشعراني" فقد صنف سفراً من عيون أسفاره، اتخذ له من الكبريت الأحمر عنواناً، ليدل على لزوميات منهجية في فلسفة التصنيف الصوفي وطبيعة الشخصية الفكرية.

فإذا كان الكبريت الأحمر يمثل إكسير الذهب فإن "مرتبة علوم هذا الكتاب بالنسبة لغيره من كلام الصوفية، كمرتبة إكسير الذهب بالنسبة لمطلق الذهب..." ثم يخص فقه علومه ومعرفة أسرارها بطبقة الصفوة من العلماء والأكابر " وليس لغيرهم منه إلا الظاهر. وقد اشتمل على علوم وأسرار ومعارف، لا يكاد يخطر علمها على قلب الناظر فيه قبل رؤيتها فيه."

وهذا الكبريت الأحمر في الرواية الشعرانية "يتحدث به ولا يرى لعزته."^{٥١٥}

ثالثاً- من المصنفات التراثية:

١- الإخيمى "كتاب" الكبريت الأحمر في صناعة الكيمياء.^{٥١٦}

٢- الشعراني. الكبريت الأحمر.

٣- الكبريت الأحمر: من مصنفات الفلاسفة في علم الصنعة.^{٥١٧}

^{٥١٥} الشعراني. الكبريت الأحمر: ج١، ص٢.

^{٥١٦} النديم. المصدر السابق: ص٤٢٤.

^{٥١٧} النديم. المصدر السابق: ص٤١٩.

٣- "كتاب المتجليات .

أولاً- ماهية التجلّد من الوجهة اللغوية والصوفية.

١- تشير البنية اللغوية للفظ إلى دلالات تتجوهّر في دائرة معنوية حول: البيان والظهور والإيضاح والإعراب عن الحقيقة. فيقال: أمرجلي، ومرآة مجلوة.

وهذه البسمة اللغوية تأخذ طبيعة خاصة في الاصطلاح الصوفى.

٢- فهى تعنى "ظهور ذات الله وصفاته".^{٥١٨} وهذا الظهور الربانى يمثل تجلياً نورانياً وإشراقاً إلهياً على قلوب المقبلين عليه.^{٥١٩}

ومن ثم فمصدر الرؤيا قلبى فى طبيعته وجوهره، وقد أشرقت أنوار الغيوب على صفاء القلوب.

٣- ويفرق الصوفية بين أنواع للتجلي منها ما هو ربانى، وما هو روحانى. كما يميزون بين المشاهدة والمكاشفة والتجلي.^{٥٢٠}

ثانياً- فلسفة التجلّد فك الفكر الصوفى:

وسفر التجلى فى الأدب الصوفى يصدر عن طبيعة قرآنية فى تصويره للتجلي الإلهى على القلب النبوى، وهم يتخذون من الأنموذج الموسوى وحال صعبه على طوره. ميثاق رؤيتهم، مثلما يستبصرون فى أسرار المعراج المحمدى حقيقة التجلى وروح رمزهم الإشراقى.

^{٥١٨} التهانوى. كشف اصطلاحات الفنون: ج١ ص ٣٨٤.

^{٥١٩} أ- السراج. اللمع: ص ٤٣٩.

ب- القاشانى. اصطلاحات الصوفية: ص ١٥٥.

ج- المحجورى. المصدر السابق: ج٢ ص ٦٣٣.

^{٥٢٠} التهانوى. المصدر السابق: ج١ ص ٣٨٤-٣٨٦.

ومن ثم صدرت مقولة عرفانية للنورى تقول: "شاهد الحق القلوب، فلم ير قلباً أشوق إليه من قلب محمد صلى الله عليه وسلم، فأكرمه بالمعراج تعجيلاً للرؤية والمكاملة."^{٥٢١}

وهذا التحلى منزلة عرفانية، اقتص بها أهل الصفاة، ذلك أن "العوام فى غطاء الستر، والخواص فى دوام التحلى... والستر للعوام عقوبة وللخواص رحمة، إذا لولا أنه يستر عليهم ما يكاشفهم به لتلاشوا عند سلطان الحقيقة، ولكنه كما يظهر لهم يستر عليهم."^{٥٢٢}

وهذه الإشارة الصوفية تكشف عن صلتها بالفكر الشيعى ونظرية الإمامة فيه وقد كشف عن الإمام ما حجب عن غيره من أسرار علوم الباطن. وهذه العقيدة الشيعية تتحلى فى نظرية الولاية الصوفية التى يذهب أحد أعلامها إلى القول بأن القلب "ينصقل بالأنوار حتى يتحلى كالمرأة المجلية، فإذا صار كالمرأة تراءت له: الدنيا على هيئتها، والآخرة على هيئتها والملكوت، فإذا لاحظ فى الملكوت عظمة الله عز وجل جلاله، صارت الأنوار كلها نوراً واحداً، فامتلاً الصدر شعاعاً، بمنزلة رجل نظر فى المرأة، فأبصر صورة نفسه فيها، وأبصر ما بين يديه وما خلفه فيها، فإذا قابل بها عين الشمس، وقع الشعاع فى البيت، فأشرق البيت من تقابل النورين: نور عين الشمس ونور المرأة.

فكذلك القلب إذا حلى فانجلي، فلاحظ العظمة والجلال، تجلت العظمة بين الحجاب لذلك القلب المجلى، لأنه طاهر من أدناس المعاصى، وأدناس الشهوات، وأدناس الهوى، والتقوى النوران فامتلاً القلب شعاعاً، فهناك تموت النفس ويخشع القلب."^{٥٢٣}

^{٥٢١} القشيري. الرسالة: ص ٧.

^{٥٢٢} القشيري. المصدر السابق: ص ٦٦-٦٧.

^{٥٢٣} الحكيم الترمذى "كتاب الرياضة: ص ٧١.

ثالثاً- فك التواتر الحلاجي:

١- في النثر الفني:

ويسفر الحلاج عن طبيعة التحلي وفلسفته الصوفية في عبارات تفيض بأسرار التعبيرية الفنيه وقد أحكم صنعه، وثقف اصطلاحية رمزيته.

أ- فعلة التحلي وبرهانه تتحقق في أن "النقطة أصل كل خط، والخط كله نقط مجتمعة، فلا غنى للنقطة عن النقط، ولا للنقط عن الخط. وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها. وكل ما وقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين. وهذا دليل على تحلي الحق من كل ما يشاهد ويرى، وكل ما يعاين بمعناه.

ومن هذا قلت: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه".^{٥٢٠}

ب- وحين عرف علة التحلي أدرك فلسفته، فما هو إلا لطف إلهي. فالبارئ تعالى "يحدث الخلق تلطفاً فيتحلى عليهم، ثم يستتر عنهم تربية لهم، فلولا تجليه لكفروا جملة، ولولا ستره لفتنوا جميعاً، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين.

لكنني ليس يستتر عنى لحظة عين فأستريح، حتى استهلكت ناسوتيتي في لا هويتته، وتلاشى جسمي في أنوار قدرته، فلا عين ولا أثر ولا وجه ولا خير
... " ^{٥٢٥}

^{٥٢٤} أ- أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة): ص ٥٧.

ب- أخبار الحلاج (المناجيات): ص ١٦.

^{٥٢٥} أ- أخبار الحلاج (الأصول الأربعة): ص ٦٢.

ب- أخبار الحلاج (المناجيات): ص ٢٥-٢٦.

ومن ثم كانت الرؤية الحلاجية في الفلسفة الجمالية تمثل تمامية الصنعة الإبداعية، وقد جمع صاحبها بين الصورة الفنية والذات الشاعرة بها، فهو يدرك جوانب التجلي في الحس الصوفي، والدغدغة الذاتية التي تقهر ناسوتيته، وسر عبقرته الإبداعية في المساواة بين الوجدان الجمعي والذاتية الوجدانية.

٢- في آثاره الشعرية:

ويرد لفظ "التجلي" في معجمه الشعري على طبعين الاسمية والفعلية. حاملاً لدلالات صوفية وفلسفية وجمالية، وكأنها غدير تطهيري لقربان في.

١ الإشارات الاسمية: في قوله:

١- لم يبق بيني وبين الحق تيباني ولا دليل بأيات وبرهان
هذا تجلي طلوع الحق نائرة قد أزهرت في تلايبها بسطان^{٥٢٦}

وفي قوله:

٢- عليك بانفس بالتسلي فاعز بالزهد والتخلي
عليك بالطلعة التي مشكاتها الكشف والتجلي
قد قام بعضني ببعض بعضي وهام كملى بكل كلى^{٥٢٧}

ب الدلالات الفعلية:

ويرد الفعل "تجلى" و "تجلت" في الزمن الماضي في معجمه الشعري في مواضع أربعة:

١- التوحيد والتجلي:

فهو يقول في التجلي الرباني الذي هو سر أسرار فلسفة الألوهية عنده:

^{٥٢٦} الحلاج. الديوان: ق ٦٩، ص ٥٦.

^{٥٢٧} الحلاج. المصدر السابق: ق ٨٦، ص ٦٣.

يا سر سر يدق حنى
وظاهرا باطناً تجلى
ينفى على وهم كل حى
لكل شئ بكل شئ^{٥٢٨}

٢- التجربة التزائية ومصادر التجلى:

وهو يستلهم فى تجربته الإبداعية حقيقة التجلى الإلهى للجبل وحال الصعق الموسوى، وهى تجربة روحية قرآنية يأوى إليها الصوفية، تأصيلاً لمصادر فكرهم الإشرافى ورؤيتهم الجمالية.

ومن ثم كان تصويره الفنى حاملاً لفرائد عقد تجربته الروحية فى قوله:

عقد النبوة مصباح من النور
معلق الوحى فى مشكاة تأمور .
بالله ينفخ نفخ الروح فى خلدى .: .
لخاطرى نفخ إسرافيل فى الصور .
إذا تجلى بطورى أن يكلمنى .: .
رأيت فى غيبتى موسى على الطور .^{٥٢٩}

٣- التجلى الأول وحقيقة الشهود:

وحين تراءى له حقيقة الحقيقة، فى الذات والصفات، ينشد قاتلاً:

حقيقة فيه قد تجلت .: .
مطلب من رامها عسير^{٥٣٠}

٤- التجلى الشهودى:

وفى فلسفة التجلى وحقيقته الشهودية يتحقق الشاعر الصوفى الوجود النورى، وقد ظهر "الحق بصور أسمائه فى الأكوان التى هى صورها، وذلك الظهور هو النفس الرحمانى الذى يوجد به الكل".^{٥٣١}

ومن ثم كانت إشارات الشهودية إلى طبيعة ذاتية اختص بها، فى تجلى الطوالع

^{٥٢٨} الحلاج. المصدر السابق: ق ٨٨، ص ٦٤

^{٥٢٩} الحلاج. المصدر السابق: ق ٢٤، ص ٣١.

^{٥٣٠} الحلاج. المصدر السابق: ق ٣٨، ص ٢٧.

^{٥٣١} القاشانى. المصدر السابق: ص ١٥٦.

وتشعشعها، وطلوع أنوار المعارف على قلبه.

ويبدو الأثر القرآني في فلسفته للتصوير الفني، في استكناه أسرار التوحيد، وقد استبصر حقيقة التجربة الإبراهيمية في المعرفة الإلهية بين المنطق العقلي ونور التجلي، وحين استغرق في طوابع التجلي، واستهلكت ناسوتيته في لاهوتية الحق، كانت مقولته الشاعرة: "أنا الحق"، وقد ترمم بها في أنشودة وجده قاتلا:

حصنى واحدى بتوحيد صدق .: ما إليه من المسالك طرق

فأنا الحق حق للحق حق .: لابس ذاته فما ثم فرق

قد تجملت طوابع زاهرات .: يتشعشعن، والطوابع برق^{٥٢٢}

رابعاً: من التصانيف الصوفية:

١- ابن عربي. "كتاب" الرياضة والتجلي.^{٥٢٣}

٢- الحكيم الترمذى. "كتاب" الرياضة.

^{٥٢٢} الحلاج. المصدر السابق: ق ٥٥، ص ٤٧-٤٨.

^{٥٢٣} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠٦.

٤- "كتاب" مواجيد العارفين .

أولاً: طبيعة المعرفة الصوفية:

سفر التكوين فى نظرية المعرفة الصوفية يتجوهر فى طبيعته وحقيقته فى المعرفة الإلهية " وهى تتمثل فى رؤية العارف لأسرار التوحيد، حين يجد تعظيماً فى القلب يمنعه عن التعطيل والتشبيه."^{٥٣٤}

وهذا التعظيم القلبي هو كيمياء سعادته وسر أسرار إخلاصه فى العبودية، فيه يعرف "صفة المخلوق من صفة الخالق، وصفة القديم من المحدث..."^{٥٣٥}

وحين يتحلى الصوفى بنور المعرفة تتجلى له أسرارها، وتتشمع فى قلبه طوالمها؛ ذلك أن "نور المعرفة أوسع، وضياؤها أرفع، لأنه معدن الرؤية."^{٥٣٦} وللمعرفة أركان ثلاثة عند "الحكيم الترمذى" هى: الحق والعدل والصدق.^{٥٣٧}

فنظرية المعرفة الصوفية فى الفكر الإسلامى لها طبيعتها الذاتية ومصادرها القرآنية والفلسفية.

أما أدب الوجد العرفانى فيتمثل فيما يصدر عن التجربة الجمالية للشخصية الإبداعية من آثار أدبية تصور حال العاشق الصوفى، وما يجده من لذة فى معراجه الروحى، وما يعانیه من ألم وضمنى فى مسالك سلوكه، وقهر غربته، وصراع شهوته.

وهذا الحال الإبداعى فى حضوره وظعنه، حين يستوى فى مقام من مقامات وجوده الروحى، يعرف حط الاستواء ولغة أهله، فيجد صاحبه فى القبح حسناً، وفى الألفة وحشة واغتراباً، حينئذ يهجر نغمه الجمعى إلى ذاتية تفرد له لبهاء المطلق.

^{٥٣٤} القشيري. الرسالة: ص ٦.

^{٥٣٥} ابن الأهدل. كشف الغطاء: ص ٥.

^{٥٣٦} الحكيم الترمذى. بيان الفرق بين الصدر والقلب: ص ٨٤.

^{٥٣٧} عبد المحسن الحسينى. المصدر السابق: ص ١٧١.

فالمبدع الصوفي في فن القول العربي، يعرف طبيعة صنعته، ومصادر تجربته، وجماليات لغته وصوره، بل هو رمز ابتكارى لمقولة نقدية جمالية في "استطبيقا القبح" وهي من أصول النظرية التطهيرية للإبداع الفنى.

ثانياً: الطبيعة الوجدية فك المعرفة الحلاجية:

١ - وما الوجد الصوفى إلا معرفة لـ "وجدان الحق ذاته بذاته..."^{٥٣٨} وقد عرف الحلاج بين تلامذته وشيعة فكره. عواجيده وأساراه فى المعرفة الإلهية، فهو يتواجد تواجداً تتلألاً منه أنوار الحقيقة.^{٥٣٩} وهذه الطبيعة الوجدية لا تفارق صاحبها حتى نهايته، فقد كانت آخر عباراته: "حسب الواحد أفراد الواحد له."^{٥٤٠}

٢ - وحين يصور طبيعته الوجدية فى شعره يقول:

مواجيد حق أوجد الحق كلها .: وإن عجزت عنها فهوم الأكاير
وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة .: تنشئ لهيبا بين تلك السراتر
إذا سكن الحق السريرة ضوعفت .: ثلاثة أحوال، لأهل البصائر
فحال يبىد السر عن كنه وصفه .: ويحضره للوجد فى حال حائر
وحال به زمت ذرى السر فانتشت .: إلى منظر أفناه عن كل ناظر^{٥٤١}

ثالثاً: من التراث الصوفي:

١ - ابن سبعين. بد العارف.^{٥٤٢}

^{٥٣٨} القاشانى. المصدر السابق: ص ٤٨.

^{٥٣٩} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٥٩.

^{٥٤٠} . المصدر السابق: ص ٣٦.

^{٥٤١} الحلاج. الديوان: ق ٢٩، ص ٣٤.

^{٥٤٢} ابن سبعين. الرسائل: ص ٢٤٧-٢٥٨.

٢- ابن عربي. "كتاب" الوجد. ^{٥٤٣}

٣- أبو حيان التوحيدى. رياض العارفين. ^{٥٤٤}

٤- التسترى. مواعظ العارفين. ^{٥٤٥}

٥- السمرقندى. بستان العارفين. ^{٥٤٦}

٦- السهروردى. عوارف المعارف.

هـ- فكا الإشراف الصوفى

١- "كتاب" حمل النور والحياة والأرواح .

أولاً: المفهوم التراثى:

١- البنية اللغوية:

أ- أعتقد أن حقيقة بنيته العنوانية هي: "خلق النور والحياة والأرواح".

ب- وألفاظ: النور والحياة والروح، من الألفاظ القرآنية، التى تحمل دلالات لغوية خاصة تتسق والمنهج القرآنى فى نظرية الخلق والوجود.

٢- الطبيعة الفلسفية:

وهذا الثالث اللفظى يحمل جوهر نظرية الخلق فى سفر التكوين الوجودى فى المذاهب الإسلامية خاصة فى التراث الفلسفى والشيعى، وقد تطور البناء الاصطلاحى ليتلاحم فى نظرية الفيض الإلهى، والعللة الأولى أو العقل الأول. يصور

^{٥٤٣} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ٢٠٦.

^{٥٤٤} التوحيدى. المقابسات (المقدمة): ص ١٨.

^{٥٤٥} النديم. المصدر السابق: ص ٢٣٧.

^{٥٤٦} سزكين. المصدر السابق: ج ٢، ص ١٠٤.

الإمام المستور "أحمد بن عبد الله" ذلك في مقولته عن معرفة "الخلق الروحاني": "أنه سبحانه خلق الأشياء كلها دفعة واحدة، بالقوة في إبداعه الأول وخلقها الأكمل، ثم أخرجها من القوة إلى الفعل الشيء بعد الشيء، فكانت البداية في العالم الروحاني العلوي، العالی بأفضلها الذي هو أولها، وسبب وجودها بوجوده عن موحدته، فهو بدوامه يبقى، فلذلك هو مبدأ الوجود، وقابل الجود، مستكمل الفضائل والخيرات، تام الأنوار والبركات، بجميع الفضائل والسعادات، معرى من الشوائب والتغييرات، فهو يرتب كل موجود في مرتبته، وينزله في منزلته، ويوفيه "قسطه" ويعطيه بقدر سعته وطاقته في لزوم النظام، والبلوغ إلى درجة الكمال والتمام، ولذلك جعل فيه القوة المحافظة لسائر الموجودات، وحوادثها العاقلة، لتتم ذواتها الخاصة بواحد واحد منها مما تستحقه أو يليق بها؛ فلذلك يشار إلى ذاتها الخاصة باسم الفعل الصادر عنها بالفعل، إذ فعله ذاته وصورته تأثيراته. فهذا هو السابق البادي، ثم يليه اللاحق التالي، وهو النفس الكلية المنبثقة منه المخترعة بواسطته، المبدعة بها الذوات، من سائر الموجودات، وأفضل أحوالها الوجود الذي هو الحياة، وهذه النفس هي التي بها وصلت الأجسام إلى أفضل أحوالها..."^{٥٤٧}

وهذه النظرية الشيعية في فلسفة الوجود، أخذ عنها أعلام الصوفية وفلاسفتهم أسرار رؤيتهم في الإبداع الإلهي للخلق. فالبارئ تعالى هو حالق الوجود "ومفيض الجود على كل موجود، فهو معدن الوجود ومنه بدأ وإليه يعود."^{٥٤٨}

ومن ثم فـ "العقل الأول سابق، والنفس الكلية المنبثقة منه لاحقة، والهيولى مشتاقة، والطبيعة سابقة، فالهيولى مشتاقة إلى حصول الصورة فيها، والطبيعة سابقة للنفس إلى طلب الوجود بها، إذ نزلت عليها."^{٥٤٩}

^{٥٤٧} أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص ١٣٢-١٣٣.

^{٥٤٨} "المصدر السابق: ص ١٣٤.

^{٥٤٩} "المصدر السابق: ن.ص.

ثانياً: فك التراث الصوفي:

من القضايا التي شغلت الفكر الفلسفي في التراث الإسلامي "فلسفة الوجود". وهذه القضية تمثل لؤلؤة هذا المنهج الفكري وجوهرته، وغايتها تتمحور في "توحيد" البارئ تعالى توحيداً برهانياً.

وقد كان لكل مذهب من المذاهب الإسلامية، حجته الناصعة وسنته المنهجية ومصادره الفكرية والعقائدية.

ومن ثم كانت المقولات الصوفية في فلسفة الوجود كإثبات لدعائم منهجهم، وترسيخ لأصول مذهبهم.

أ- طبيعة النور فك التراث الصوفي:

١- مفهومه:

يقول القاشاني: "النور: اسم من أسماء الله تعالى، وهو تجليه باسمه الظاهر، أعنى الوجود الظاهر في صور الأكوان كلها. وقد يطلق على كل ما يكشف المستور من العلوم الدينية والواردات الإلهية التي تطرد الكون عن القلب."^{٥٥٠}

أما سهل التستري فيقول: "لله أنوار ثلاثة: محمد، و آدم، وذريته."^{٥٥١} ونظرية الوجود النوري عند سهل، يتخذها الحلاج ميثاقه ومحور رؤيته في "طاسين السراج الحمدي". فـ"أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر، وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم، ما كان في الآفاق وراء الآفاق ودون الآفاق، أظرف وأشرف وأعرف وأنصف وأرأف وأخوف وأعطف من

^{٥٥٠} القاشاني. المصدر السابق: ص ٩٨.

^{٥٥١} الديلمى. عطف الألف المؤلف...: ص ٣٣.

صاحب هذه القضية.^{٥٥٢}

ب- مصادر:

والمصادر الصوفية لفقه الطبيعة النورية، إنما ترد إلى أصول قرآنية، وأخرى فلسفية تراثية؛ فالفلسفة القرآنية تسفر عن بهاء النور وطبيعته، بين نور الحقيقة والوجود ونور الرمز في الهداية وبيان الغي من الرشد. وسورة النور من سور التأمل الصوفى خاصة قوله تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾. وعالم النور يعرف بضده عالم الظلمة "ويقصد به الحق تعالى، واليقين والهدى والإيمان، والمعرفة، والقرآن والنبوة".^{٥٥٣}

أما الينوع الفلسفى الذى يصدر عنه تصور النور الصوفى، فيحمل أصولاً تراثية لنظرية المعرفة الغنوصية، وطبيعتها الإشراقية، وهو أثر شيعى يصور صلة التصوف بالتشيع.

ج- النور فى شطحات الصوفية:

يقول السراج الطوسى: "وطائفة غلت فى الأنوار، وزعمت أنها ترى أنواراً، وبعضهم يصف قلبه بأن فيه أنواراً، ويظن أن ذلك من الأنوار التى وصف الله تعالى بها نفسه. وهذه الطائفة تصف ذلك النور بصفة أنوار الشمس والقمر، وتزعم: أن ذلك من أنوار المعرفة والتوحيد والعظمة، وتزعم أنها ليست بمخلوقة".^{٥٥٤}

ومقولة السراج هذه تحمل لمحات إشارية إلى طائفة من سدنة نور الحقيقة كالبيسطامى والحلاج، التى تدخر فى مكنون غيبى أسرارها النورية، لتتناسخ فى ابن عربى والسهورردى.

وما قيل عن الشعشعة الحلاجية، وهى من سمات الفكر الإسماعيلى، إنما يصور فلسفة النور فى الرؤيا الحلاجية، وهى قضية نظر إليها فى محاكمته فى مناظرة "على

^{٥٥٢} الحلاج. الطواسين: ص ١١.

^{٥٥٣} حسن الشرفاوى. ألفاظ الصوفية: ص ٣٠٧-٣٠٨.

^{٥٥٤} السراج. الملح: ص ٥٤٨.

ابن عيسى الوزير"، ويقول له: "تعلمك لظهورك وفرضك أحدى عليك من رسائل أنت لاتدرى ماتقول فيها، كم تكتب إلى الناس: تبارك ذو النور الشعشعاني، الذي يلمع بعد شعشعته، ما أحوجك إلى أدب!"^{٥٥٥}

ومن صور الاشتقاق النورى فى المعجم الصوفى: النور، نور القدس، نور الله، نور الشمس، نور الحق، الفيض النورى، بحر النور، نور الأنوار، النوران، النورية.....

٢- طبيعة الحياة فى التراث الصوفى:

ومفهوم الحياة عند الصوفية يتصل بنظرية المعرفة عندهم وطبيعتها الجوانية الباطنية؛ وهم يأخذون بمفهوم الحياة القرآنى، فى مساوقة بينه وبين الطبيعة الوجودية من الوجهة الفلسفية؛ وفى علم البقاء والفناء: تصوير صوفى لماهية الحياة عندهم.

يقول القاشانى: "عين الحياة هو باطن الاسم الحى، الذى من تحقق به شرب من ماء عين الحياة، الذى من شربه لامتوت أبدا. لكونه حياً بحياة الحق، وكل حى فى العالم يحيا بحياة هذا الإنسان لكون حياته حياة الحق."^{٥٥٦}

وهذا المفهوم الصوفى من الاصطلاحات التى رغب "ابن عربى" فى استكناه أمرها وسير أغوارها، وقد حمل العلة التمامية لأطوار الاصطلاح الصوفى.

٣- طبيعة الروح فى التراث الصوفى:

الاستقراء المنهجى لدلالات الروح فى المعجم اللغوى يكشف عن ثراء محمولاته وصوره الرمزية، فالروح: النفس، الوحى، والقرآن، وأمر النبوة، والخلق الروحانى.^{٥٥٧}

^{٥٥٥} ابن القارح. الرسالة (رسالة الغفران): ص ٣٦.

^{٥٥٦} القاشانى. المصدر السابق: ص ١٣٤.

^{٥٥٧} ابن سيده: المحكم: (مادة روح)، ج ٣، ص ٣٨٩-٣٩٥.

وللروح منزلتها في التراث الإسلامي عند الفلاسفة والصوفية، وأهل التصوف عرفوا صفاتها، ولهم مقولاتهم الوجدانية التي تصور جوهر نظرية الروح في الفكر الصوفي.^{٥٥٨}

ومن مقولاتهم الروحية في ماهيتها وطبيعتها الوجدانية:

أ- ففي مقولة للقشيري أن "الأرواح مختلف فيها عند أهل التحقيق من أهل السنة، فمنهم من يقول: إنها الحياة، ومنهم من يقول: أعيان مودعة في هذه القوالب".^{٥٥٩}

ب- أما ابن عطاء فيقول: خلق الله الأرواح قبل الأجساد، لقوله تعالى: "ولقد خلقناكم... يعني: الأرواح، ثم صورناكم، يعني الأجساد".^{٥٦٠} فطبيعة الوجود الروحي سابقة على الوجود الهيكلي.

ج- والروح في الاصطلاح الصوفي "هي اللطيفة الإنسانية المجردة... أما الروح الأعظم والأقدم والأول والآخر فهو "العقل الأول" وأما روح الإلقاء فهو الملقى إلى القلوب علم الغيوب، وهو جبريل عليه السلام، وقد يطلق على القرآن.^{٥٦١} وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وذو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده﴾.^{٥٦٢}

ثالثاً: من المصنفات الصوفية:

١- الحلاج. طاسين السراج.

٢ السهروردي. هياكل النور.

٣- الغزالي. مشكاة الأنوار.

^{٥٥٨} رؤف عبيد. مفصل الإنسان روح لا جسد: ج ١، ص ٨٨-٩٥.

^{٥٥٩} الكلاباذي. التعرف: ص ٨٣.

^{٥٦٠} القشيري. الرسالة: ص ٧٥-٧٦.

^{٥٦١} القاشاني. المصدر السابق: ص ١٥١-١٥٢.

^{٥٦٢} سورة غافر. آية: ١٥.

٢- "كتاب" شخص الظلمات.

أولاً- فك التراث العقائدي القديم:

١- الأصول المشرقية:

عرف القول بالنور والظلمة في التراث الميثولوجي القديم في حضارات شتى بين مشرقية ومغربية، وتبدو آثاره في معتقدات هندية وصينية وفرعونية وسامية وإغريقية ورومانية، ويسفر عن حقيقته في تراثهم الإبداعي والأدبي، وما انبثق عن أساطيرهم وفنون حكمتهم، وهذا التصور يحمله فرجيليوس "في أينيدته حملاً ميثولوجياً لغائية تطهيرية، تصدر عن فلسفة العقيدة في الفكر اليوناني والروماني القديم.

أما تأصل هذه الفكرة الميثولوجية فيعرف في "المذهب الديصاني" وهو يرد أرومة الكون ومصدر الوجود إلى ثنائه عقديّة، في النور والظلمة.

فيزعم "ابن ديسان": "أن النور جنس واحد، والظلمة جنس واحد". واختلف أتباع مذهبه في طبيعة كل منهما "فزعم بعض الديصانية": "أن الظلمة أصل النور، وذكر أن النور: حي، حساس، عالم، وأن الظلمة بحد ذلك: عامية، غير حاسة ولا عالمة، فتكارها."^{٥٦٣}

ومما بقى من آثار "ابن ديسان" وعرف في الحياة الفكرية في المجتمع العباسي كتاباه: "النور والظلمة" و "روحانية الحق."^{٥٦٤}

^{٥٦٣} النديم. المصدر السابق: ص ٤٠٢.

^{٥٦٤} النديم. المصدر السابق: ن. ص.

٢- الأثر المشوق في الفكر الحلاجي:

انتشر المذهب الديصاني في البيعة الصينية والحراسانية في القرن الثالث الهجري، ورحل الحلاج إلى داره، وعرف فقه أسرارته، وناظر طلابه وأتباعه في غديره الأول.

واختلف في أمر رحلته المشرقية، بين تعلم السحر، ودعوة أهل المشرق إلى التوحيد، ومجادلتهم في عقائدهم، ومناظرتهم في مذاهبهم، وصنف لهم مصنفات لم تألفها الحاضرة العباسية.

ومن الآثار الحلاجية التي تحمل أصول الرمز المشرقي، مصنفان: "شخص الظلمات" و"نور النور".

ولعله صنفهما في نقض المذهب الديصاني، وبيان طبيعة النور والظلمة في الفكر الصوفي، كبسمة منهجية في تأصيل أعراف المعرفة الإشراقية.

ثانياً- طبيعة النور والظلمة في التراث الصوفي:

١- المفهوم الصوفي:

يساق المتصوفة في أبنية اصطلاحاتهم ما بين الجوهر القرآني والرمز التراثي في الفكر العقائدي القديم، والقلب عندهم وعاء الاستبصار الوجداني، فهو دائرة النور عند العارفين ومحل الظلمة عند غيرهم.

ومن ثم فعالم النور يقابل عالم الظلمة، والظلمة عدم، والنور وجود. وهم يشيرون إلى عالم المادة والعرض بالعالم الظلماتي، وقد يطلقونه على أهل العلوم التحريية التي تخرج عن القضايا التوحيدية في نظرية المعرفة الإلهية.^{٥٦٥}

ومن شواهد معارفهم القرآنية قوله تعالى: ﴿وما يستوى الأعمى والبصير وما

^{٥٦٥} حسن الشرقاوي. ألفاظ الصوفية: ص ٢٢٨.

تستوى الظلمات والنور...^{٥٦٦}

٢- المقولات الصوفية:

أ- المقولة الغزالية وأصناف الحجب:

يقول "الغزالي" في الحجاب وأصناف المحجوبين من الخلق: والمحجوبون من الخلق "ثلاثة أقسام: منهم من حجب بمجرد الظلمة، ومنهم من حجب بالنور المحض، ومنهم من حجب بنور مقرون بظلمة."^{٥٦٧}

فلكأن "الغزالي" قد ذكر القسمة المنطقية، وقد أعرض عن أهلها فيما ذهب إليه من طرفية ووسطية، خواص الخواص فالخاصة، ثم العوام.

ب- المقولة السهروردية والتطهير الإشراقي:

والسهروردي يفرق بين عالم القدس والحياة، وعالم الموت والظلمات، أو بين الوجود والعدم، فالظلمة تكمن في شهوات الجسد، وهي حجاب عن نور الحقيقة^{٥٦٨} "وحين تتخلى النفس عن ظلمة هيكلها تعرف أسرار الكشف في رياض الحق، ذلك أن "الأول عاشق لذاته فحسب، معشوق لذاته ولغيره، ولا يصل إلى لذة هويته به لذة، وسينكشف للنفوس الفاضلة إذا أبرزت من ظلمة الهياكل إلى سنى الجيروت."^{٥٦٩}

فظلمة الهيكل عند السهروردي هي عين حجاب، ومصدر عدميته.

^{٥٦٦} سورة فاطر. آية: ١٩-٢٠.

^{٥٦٧} الغزالي. مثكاة الأنوار: ص ٨٤.

^{٥٦٨} السهروردي. هياكل النور: ص ٥٥.

^{٥٦٩} السهروردي. المصدر نفسه: ص ٨٣.

ج- المقولة البونية وأسرار الحروف الروحية:

يذهب "البونى" إلى القول فى نظرية الإبداع اللغوى من الوجهة الصوفية بـ"أن كل حرف نورانى مركب مع حرف ظلمانى..."^{٥٧٠}

فكأنه يشير إلى حتمية السراج فى سدول الليل، وفرضية الوجود فى أهات العدم، والبارئ تعالى يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى، ويولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل.

فالمنطق الكونى تعرف ظواهره الاثينية فى الوجود والعدم... وما الحرف النورى إلا رمز للكينونة الوجودية فى فلسفة الكلمة الأولى "كن فيكون". والحرف الظلمانى دلالة على الطبيعة الهيكلية التى هبطت الأرض، وعلمت الأسماء كلها....

فالإشارة البونية تحل نظرية الإبداع الحرفى فى أصولها اللاهوتية والناسوتية، أو الميتافيزيقية والطبيعية.

د- المقولة السويدية وغيب الذات الإلهية:

فى إشارة "للسويدى" أن الاسم الأعظم اشتق من الفعل "أله": "تحرير الناس فى كنه ذاته تعالى، وذلك لأن مرتبتها الأحدية، وحقيقتها العماء" المفسر فى الحديث: بما تحته هواء وفوقه هواء، أى ماتحته نسبه وما فوقه نسبه، وباعتبارها سمي بالأحدية. وقد سماها بعضهم بالظلمة، وبعضهم بمجهول النعت، وبعضهم بمنقطع الإشارات..."^{٥٧١}

ومن ثم فغيب الذات سر عشقها، والعاشق فى معراج عشقه، لاتغيب عن قلبه معرفة فاطره، وفيها يأتلف الألف المألوف باللام المعطوف.

والخيرة أمل أصول المنهاج العرفانى: "فمن لم يقف فى الخيرة لم يعرفه، ففيها

^{٥٧٠} البونى. تحسن المعارف الكبرى: جـ ٢، ص ٥٢.

^{٥٧١} السويدى. شرح الصلوات المشيشية: ص ٨٨.

تحقق الوارثون، وإلها عمل السالكون، وعليها عكف العابدون، وبها نطق الصديقون، وهى مبعث المرسلين، ومرتقى همم النبيين.

فلقد أفلح من حار، فمن حار وحده، ومن وجد وحده، ومن وجد فنسى، ومن فنى بقى؛ فالعجز عين الإدراك".^{٥٧٢}

وهذه الإشارة السويدية تستبطن حقيقة المرتبة الأولى من مراتب الوجود الجلية.^{٥٧٣} ذلك أن الباري تعالى توارى عن خلقه بحجاب هويته، وتعالى عن فكرهم بأزليته. وهذا يتسق وطبيعة كشف الحجاب الأول فى المعرفة الإلهية.^{٥٧٤}

هـ- المقولة الوجودية عند البرسوى:

فى رسالة "التحفة العمرية" يقول "إسماعيل حقى البرسوى" لمريده "عمر" عن وحدة الوجود الباطنية: "إن لله كما جاء فى القرآن الكريم أسماء حسنى وصفات عليا بها تقوم حقائق الأشياء وماهياتها، فظهور الأشياء منوط بتحليلات الأسماء، وهذه الأسماء والصفات بدورها منوطة كلها بالذات الأحدية وملازمة لها؛ لأن الأسماء لاتنفك عن المسمى، والصفات لاتنفك عن الموصوف.

ولقد كانت الحقائق قبل تجلئ الأسماء مستورة فى ظلمة العدم تنتظر لكى تجمد صورتها شمس التجلئ كما جاء فى الحديث: إن الله خلق الخلق فى ظلمة، ثم رش عليهم من نوره؛ أى أن الله تعالى قدر الماهيات فى العدم ثم أفاض عليها الوجود بتجليه باسمه "النور" فظهرت بعد أن كانت تحت لباس العدم... وصارت شهادة بعد أن كانت غيباً".^{٥٧٥}

^{٥٧٢} السويدى. المصدر نفسه: ص ٨٩.

^{٥٧٣} الجليلى. مراتب الوجود: ص ١٢-١٤.

^{٥٧٤} الهجویری. المصدر السابق: ج-٢، ص ٥٠٩-٥١٨.

^{٥٧٥} أحمد السعيد سليمان. وحدة الوجود... (م). كلية الآداب-جامعة القاهرة: منج ٤٣٠، ج-١، ٤٢، ص ٥.

وفى "رسالة أسرار الحروف" يميز بين طبائع الخلق النورية والظلمية فيقول بأن: "طبيعة أهل الأفلاك لطيفة، فهي لذلك نور، وطبيعة أهل الأرض كثيفة، فهي لذلك مظلمة، وإنما بعث الأنبياء لإزالة هذه الظلمة، قال تعالى: ﴿لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^{٥٧٦}

ومن ثم فطبيعة النور والظلمة في الفكر الصوفى تدور في فلك النظرية الوجودية وما يتصل بها من معرفة وكشف وعشق وتحير، وهذه الطبيعة الوجودية تستند إلى أصول تراثية قديمة، ومصادر قرآنية وإسلامية، وستنتها المنهجية رمزية في عطاتها إشارية في دلالتها، لتدل على أن العنصر الترابي في ظلمة ناسوتيه، لا يعرف النور والهدى إلا في نور لاهوتيته المبدعة.

ثالثاً: فك الترات الحلجك:

١- البناء اللغوي:

١- ماهية الشخص:

من الدلالات اللفظية التي تشير إلى ماهية "الشخص" في لغة العرب:

١- سواد الإنسان وغيره تراه من بعيد، وكل شئ رأيت جسمانه فقد رأيت شخصه. وفي الحديث: "لاشخص أغير من الله".

٢- ويراد به كذلك "كل جسم له ارتفاع وظهور، والمراد إثبات الذات، فاستعير لها لفظ الشخص".^{٥٧٧}

وفى التراث العقائدي القديم ""أصحاب المياكل هم عبدة الكواكب، إذ قالوا بإلهيتها، وأصحاب الأشخاص هم عبدة الأوثان، إذ سموها آلهة في مقابلة الآلهة

^{٥٧٦} إسماعيل حقي. رسالة أسرار الحروف: المصدر نفسه: ص ١١.

^{٥٧٧} ابن منظور. لسان العرب: (مادة: شخص).

السماوية.^{٥٧٨}

ب- ماهية الظلمة

وما يحمله اللفظ من دلالات رمزية على الستر والخفاء والتقية، قد يشير إلى مكونات محجوبة في التراث الحلاجي، ذلك أن الكلمة رمز صوفى له أصوله ومصادره في الفكر العقائدى القديم.

والظلمة: ضد النور والهداية، وهى فى التصوير القرآنى تحمل دلالات الكفر وإنكار نور النبوة، وأهلها يشتركون الضلالة بالهدى، والعذاب بالمغفرة، وقد أصبح حالهم ﴿كمثل الذى استوقد ناراً، فلما أضاءت ما حوله، ذهب الله بنورهم، وتركهم فى ظلمات لا يبصرون﴾.^{٥٧٩}

٢- فى التراث الحلاجي:

عرف الحلاج محيراً وغريباً، ما استقر إلا ورحل، فسيرته مرآة لتزائه وفكره. وفى الآثار الحلاجية يرد ذكر لفظى "الشخص" و "الظلمة". ولعل فى الاستقراء الدلالى لهما تصويراً لطبيعتيهما فى فكره ومذهبه.

١- الشخص:

وقد ورد فى تراثه الشعرى ذكر "الشخص" و "الأشخاص" فهو يقول فى الأحوال والشهود:

فالكمل يشهده كلا وأشهده .: مع الحقيقة - لا بالشخص - من طلله^{٥٨٠}

ويقول فى رمزية الكشف الصوفى:

^{٥٧٨} الشهرستاني. الملل والنحل: ج ٢٢ ص ١٠٩.

^{٥٧٩} سورة البقرة: آية: ١٧.

^{٥٨٠} الحلاج. الديوان: ق ٦٦ ص ٥٠.

فامشوا وتمشى ونرى أشخاصكم .: وأنتم لاتروننا يا دبر^{٥٨١}

وهذا البيت يتسق في دلالاته الرمزية مع بيت آخر له في قوله:

تراهم ينظرون إليك جهراً .: وهم لا يصرون من العماء^{٥٨٢}

ب- الظلمة والظلمات:

يقول الحلّاج في مناقحة الذات العلية: "أسألك بنور وجهك الذى أضاءت به قلوب العارفين، وأظلمت منه أرواح المتمردين، وأسألك بقدسك الذى تخصصت به عن غيرك، وتفردت به عن سواك، أن لاتسرحنى فى ميادين الحيرة وتنجينى من غمرات التفكير، وتوحشنى عن العالم، وتونسنى بمناجاتك..."^{٥٨٣}

وفى وصيته لأحد تلامذته يقول له: "صن قلبك عن فكره، ولسانك عن ذكره، واستعملهما بإدامة شكره، فإن الفكرة فى ذاته، والخطرة فى صفاته، والنطق فى إثباته من الذنب العظيم."^{٥٨٤}

وكأنه ينظر إلى الحديث النبوى: "تفكروا فى خلق الله، ولاتفكروا فى ذاته فهلكوا". وفى هذا نقد للصراع الفكرى فى عصره، حول الذات والصفات والمحكم والمتشابه القرآنى.

أما فى تراثه الشعرى فيرد من مشتقات اللفظ: "ظلمة، الظلم، مظلمة" فهو يقول فى الحب الإلهى:

فان جاءك الحجر فى ظلمة .: فسر فى مشاعل نور الصفا^{٥٨٥}

^{٥٨١} " . الديوان: ق ١٣١ ص ٣٥.

^{٥٨٢} " . الديوان: ق ١٤ ص ١٨.

^{٥٨٣} أخبار الحلّاج. (المناجيات): ص ٢٤.

^{٥٨٤} " . المصدر نفسه: ص ٣٠.

^{٥٨٥} الحلّاج. الديوان: ق ١٣ ص ١٨.

ويتجرد عشقه في قوله:

شيء بقلبي، وفيه منك أسماء .: لا النور يدرى به، كلا، ولا الظلم^{٥٨٦}

وفي فلسفة الوجود الإلهي يقول:

تاه الخلاق في عمياء مظلمة .: قصداً، ولم يعرفوا غير الإشارات^{٥٨٧}

٣- في شخص الظلمات:

لعل في الدلالات الصوفية والإشارات الحلاجية ما يحملني على القول بأن هذا الأثر تكمن فيه حيرة صاحبه الوجودية، وأصول نظريته في المعرفة الإشراقية وأغلب الظن عندي أنه يمثل الأصول الوجودية لنظرية المعرفة الإشراقية، وقد تطهر المخلوق من ظلمة طبيعته، فنى فيه شخص الظلمات وبقي بنور أنوار الحقيقة، متحلياً متحلياً.

وحين صنف الحلاج هذا الأثر استبصر مكنون الطبيعة الظلمية في التصوير القرآني، ونظر في المناجاة اليونسية، وقد ذهب مغاضباً، ﴿فظن أن لن نقدر عليه، فتادى في الظلمات...﴾ كما أدرك أصول النظرية النفسية "للشبح" في التراث الفلسفي، خاصة عند الفارابي.^{٥٨٨}

وعرف المصادر الوجودية لمسخ الكائنات في الفكر الشيعي، فهم يشيرون إلى أن "إبليس وذريته خلقوا من الظلمة والخطيئة".^{٥٨٩} كما يقولون بأن العالم الجسدي طبيعته ظلمانية.^{٥٩٠}

^{٥٨٦} . المصدر نفسه: ق ٦٦٦؛ ص ٥٤.

^{٥٨٧} . المصدر السابق: ق ١١٥؛ ص ٢٥.

^{٥٨٨} أوليري. الفكر العربي ومكانه في التاريخ: ص ١٦٠.

^{٥٨٩} الجعفي. المفت الشريف: ص ٦٢.

^{٥٩٠} . المصدر نفسه: ص ٤٦-٤٨.

٣- "كتاب" نور النور .

أولاً: الماهية النورية فك المعتقدات القديمة:

١- النور: من الرموز الجمالية في التراث العقائدي القديم، فهو رمز لآلهة الخير والخصب والنماء، ويضده الظلمة مأوى أرواح الشر والعمية. وإلى هذه العقيدة النورية وما تحمله من تراث روحي ترد عبادة الكواكب والنجوم.

٢- وفي "الكتاب المقدس" نرى من دلالات الرمز النوري:

١- أن "الله نور، وأبو الأنوار، وساكن في النور".

ب- و "المسيح نور العالم، ورضى الله نور".

ج- و "كلمة الله نور، والشيطان يحاول أن يظهر كنور".

د- و "أضاءت هيئة المسيح بنور أمام تلاميذه: بطرس ويعقوب ويوحنا، وهم على الجبل".

هـ- و "شاوول رأى نوراً أشرق من السماء" وهو في طريقه إلى دمشق.^{٩١}

فماهية النور في التراث الروحي القديم تحمل رمزاً إلهياً وطبيعة تطهيرية.

ثانياً: الطبيعة النورية فك الفلسفة الصوفية:

١- ماهية النور الأزلي: يشير الصوفية بالنور الحق إلى النور الإلهي فـ"نور الأنوار هو الحق تعالى سبحانه".^{٩٢} "واسم النور لغيره مجازي..."^{٩٣} ومن الصور النورية في التراث الصوفي: النور الإلهي، والنور النبوي، والنور القلبي.

^{٩١} قاموس الكتاب المقدس: ص ٩٨٤.

^{٩٢} القاشاني. المصدر السابق: ص ١٩٨.

^{٩٣} الغزالي. مشكاة الأنوار: ص ٤١.

- ٢- ومعرفة النور وأسواره عند الفلاسفة^{٥٩٤} والصوفية^{٥٩٥}، ترد إلى إشاراتهم التأويلية لحقيقة النور في قوله تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مِثْلُ نُوْرِهِ كَمِشْكَاةٍ، فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...﴾^{٥٩٦}
- ٣- ولابن سبعين مقولة في تصوير الدلالات النورية عند الصوفية يقول فيها: والصوفية تطلقه على الأحوال المكاشفة تارة، وعلى الأرواح أحرى، وعلى المواهب ثالثة، وعلى المشاهد رابعة، وعلى الاستغائة خامسة. وفيه قال أبو طالب المكي: لا يرى إلا بنوره، ولا يشهد إلا بحضوره.^{٥٩٧}
- وهذا العالم النورى يتجهر في "مقام الكتيب. فهناك كان تجليه وانكشافه وهو ظهور نور الذات كما ظهر نور الصفات في الجنة. والنون: مقام الوحدة الرموز إليها بالنقطة."^{٥٩٨}
- ٤- والصوفى يستبطن الدلالات النورية في التصوير القرآنى، فيه يعرف حقيقة المعرفة الإشراقية والشعشعة الجوانية لقلبية القلب الإيماني.
- وفي دعاء "السهورردى" إشارة إلى نور التوحيد، وهو يقول: "أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور..."^{٥٩٩}
- ٥- ومن أعلام الصوفية أهل الرؤية النورية، التزمذى - حكيم القرن الثالث الهجرى - وله مقولات في النور الإلهى، والنور القلبي.

يقول في "نوادير الأصول" يصف علامات الأولياء:

^{٥٩٤} ابن سينا. رسالة إثبات النبوة (تسع رسائل): ص ١٢٥.

^{٥٩٥} الرازى. لوامع البينات: ص ٣٤٦-٣٤٨.

^{٥٩٦} سورة النور. آية: ٣٥.

^{٥٩٧} ابن سبعين. الرسالة النورية (الرسائل): ص ١٨٦.

^{٥٩٨} إسماعيل حقى. المصدر السابق: ص ١٣.

^{٥٩٩} السهورردى. هياكل النور: ص ٤٥.

"الأولياء هم الذين عليهم سمات ظاهرة من الله تعالى: قد علاهم بهاء القربة، ونور الجلال، وهيبة الكبرياء، وأنس الوقار. فاذا نظر الناظر إليهم ذكر الله تعالى، لما رأى عليهم من آثار الملكوت.

والقلب معدن هذه الأشياء ومستقر النور... فإذا كان على القلب نور سلطان الوعد والوعيد، تأدى إلى الوجه ذلك النور. فإذا وقع بصرك عليه ذكرك التقوى، ووقع عليك منه مهابة الصلاح والعلم بأمر الله تعالى. ومتى كان على القلب نور سلطان الحق، ذكرك الصدق والحق ووقع عليك مهابة الحق والاستقامة.

وإذا كان نور سلطان الله تعالى وعظمته وجلاله، ذكرك عظمته وجلاله وسلطانه. وإذا كان على القلب نوره- وهو نور الأنوار بهتك رؤيته.^{٦٠٠} ذلك أن القلب "معدن نور الإيمان ونور القرآن"^{٦٠١} وما النور الإلهي إلا "نور التوحيد".^{٦٠٢} ومن ثم فالنور القلبي "عبارة عن معرفة الله".^{٦٠٣}

ثالثاً- فلسفة التصوير النورج فك التواتر الحلاج

يحمل تراث الحلاج الأدبي صوراً ثلاثاً من فنون التصوير الفنى للطبيعة النورية هي: النور الإلهي، والنور المحمدي، والنور القلبي، وهو سر أسرار معرفته العشقية ودلالاتها الروحية والجمالية... وهذه الأشكال التعبيرية تمثل أصول النظرية النورية وفلسفتها فى التراث الحلاجي.

وحول هذه المعانى وما تكنه من دلالات رمزية يدور لفظ النور فى شعره^{٦٠٤} وفى آثاره النثرية.

^{٦٠٠} الحكيم الترمذى. ختم الأولياء (ملحق تاريخي): ص ٤٥٧.

^{٦٠١} الحكيم الترمذى. بيان الفرق بين الصدر والقلب...: ص ٥٨-٥٩.

^{٦٠٢} الحكيم الترمذى. "كتاب" الرياضة: ص ٤١.

^{٦٠٣} الرازى. المصدر السابق: ص ٣٤٨.

^{٦٠٤} الحلاج. الديران: ق ٣، ١٢، ١٥، ٢٥، ٣٨، ٤١، ٤٢، ٦٦، ٦٦، ٧١.

١- النور الإلهي:

ومن شواهد قوله في مناجاة ربانية: "أسألك بنور وجهك الذي أضاءت به قلوب العارفين، وأظلمت منه أرواح المتمردين..."^{٦٠٥}

ومن مقولاته في أسرار التوحيد: "عين التوحيد مودعة في السر، والسر مودع بين الخاطرين، والخطاطران مودعان بين الفكرتين، والفكرة أسرع من لواظظ العيون. ثم أنشأ يقول:

لأنوار نور النور في الخلق أنوار .: وللسر في سر المسرين أسرار^{٦٠٦}

٢- النور الحمدي:

ومن إشاراته إلى طبيعة النور الحمدي وحقيقته قوله:

"سين ياسين وموسى هما لوح أنوار الحقيقة، وإلى الحق أقرب من يامو."^{٦٠٧}

وفي "طاسين السراج" رؤية وجودية لنور الحقيقة المحمدية فد "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم، سوى صاحب الكرم..."^{٦٠٨}

٣- النور القلبي:

ومن نوادر الشعر الصوفي ودرره، قوله يصف القلب العرفاني:

طلعت شمس من أحب لليل فاستنارت فما لها من غروب.

^{٦٠٥} أخبار الحلاج. (المناجيات): ص ٢٤.

^{٦٠٦} أخبار الحلاج المصدر السابق: ص ٥٢.

^{٦٠٧} أخبار الحلاج المصدر السابق: ص ٤٩.

^{٦٠٨} الحلاج. الطواسين: ص ١١.

إن شمس النهار تطلع بالليل ——— مل وشمس القلوب ليس تغيب.
من أحب الحبيب طار إليه .: اشتياقاً إلى لقاء الحبيب.^{٦٠٩}

دابعها- المصنفات الصوفية:

- ١- ابن سبعين. رسالة في أنوار النبي.^{٦١٠}
ابن سبعين. الرسالة التورية.^{٦١١}
- ٢- ابن عربي. "كتاب" مشكاة الأنوار فيما روى عن الله تعالى من الأخبار: في علم الحقائق^{٦١٢}
- ابن عربي. "كتاب" النور.^{٦١٣}
- ٣- السهروردي. هياكل النور.
- ٤- الغزالي. مشكاة الأنوار.

(و) الإنسان الكامل.

"كتاب" خلق الإنسان والبيان.

أولاً- فلسفة الخلق الإنسان في المذاهب الإسلامية:

- ١- من القضايا الوجودية في التراث الإسلامي، التي رعاها مفكرو الإسلام وفلاسفته، قضية "الوجود الإنساني" في أسرارهِ وعلله، وغائية خلقه، وهي بسملة منهجية يلج من بابها الفكر الإسلامي إلى "فلسفة الحرية".

^{٦٠٩} الخلاج. الديوان: ق١٢، ص٢٣.

^{٦١٠} ابن سبعين. الرسائل: ص٢٠١.

^{٦١١} ابن سبعين. المصدر السابق: ص١٥١-١٨٩.

^{٦١٢} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص١٩٨.

^{٦١٣} ابن عربي. المصدر نفسه: ص٢٠٢.

وطبيعة الوجود في تراثنا الفكري تصدر بفطرتها عن ينبوع قرآني، هو سندها ومصدرها وسر أسرار تجوهرها. فهي تحمل دلالات الخلق في الفلسفة القرآنية، كما أنها تختار من المناهج الفكرية ما يتسق وجوهر الحقيقة القرآنية.

ومما يتصل بخلق الإنسان في النظم القرآني، قول البارئ تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ فعلة الخلق في المنطق القرآني تترأى في عبوديته تعالى، وقد تجرد العبد لمعبوده، وعرفه حق المعرفة، واعتصم بحبله، مسافره لعله، وما نأى عن قرب الخلق أو خطيئته. فحياة المخلوق في معرفة خالقه، وسعادة الإبداع في صلته بمبدعه. وآية أخرى تحمل العبد على النظر إلى النعمة، وقد خلقه فسواه فعدله، وصوره في أحسن صورة، وهي قوله تعالى: ﴿الرحمن. علم القرآن خلق الإنسان. علمه البيان﴾.

وقد أجمع المعتزلة على أن الله تعالى خلق الخلق لينفعهم لا ليضرهم، إلا أنهم اختلفوا حول علته وغائته.^{٦١٤}

٢- وفي التراث الشيعي الإسماعيلي إشارات إلى طبيعة الخلق البشري وقد تجوهرت الطبيعة العاقلة فيه، وحملت فصوص الحكمة في التراث العقائدي القديم، وعرفت فلسفة الصراع الباطني بين الوجود والعدم في سفر تكوينها في مقولة الإمام المستور أحمد بن عبد الله صاحب الرسالة الجامعة: "في تركيب الجسد والبيان، بان الإنسان عالم صغير، وأن بنية هيكله تشبه ملكا في تلك المدينة يسوسها سياسة مستقيمة، ويسير فيها سيرة عادلة، والغرض المطلوب منها والمعنى المقصود من جعلتها هو: معرفة الإنسان جسده، وبنيته، وصورته المهيأة له، وإن انتصاب القامة أجل أشكال الحيوانات، وأحسن تقويم في الخلق، وأعلى درجة في المرتبة، وإن بنية جسد الإنسان مختصرة من العالم الذي في اللوح المحفوظ: وإنه الصراط الممدود بين الجنة والنار، وإنه الميزان القسط الذي

^{٦١٤} الأشعري. مقالات الإسلاميين: ج ١، ص ٢٩١-٢٩٢.

وضعه الله سبحانه وتعالى بين خلقه، وإنه الكتاب الذي كتبه بيده وصنعه التى صنعها بنفسه، وكلمته التى أبدعها بذاته، وإن النفس الإنسانية هى خليفة الله فى أرضه، مدبرة لعالمه، حاكم بين خلقه، سائس ليريته... فمن عرف نفسه حق معرفتها، أحاب النداء، وسمع الدعاء، وأقر الله بالوحدانية وأمكنه الوصول إليه، والزلفى لديه فائزاً بتعيم الأبد، والدوام السرمد.^{٦١٥}

ومن ثم فالجسد آلة النفس، وفى تطهيرها، سر الوصول والسعادة الأبدية والسرمدية.

٣- طبيعة الخلق والبيان فى التراث الصوفى:

أما ماهية البيان فى المنطق الصوفى، فهى تتسق وطبيعة نظريتهم فى الكشف الباطنى، وهم يتخذون لها دلائل قرآنية وأحاديث قدسية ونبوية.

ومن براهين الكشف الصوفى وصلته بفلسفة الخلق والوجود؛ هذا الحديث القدسى "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف."^{٦١٦} ومن ثم كان تأويلهم للعبودية بالمعرفة.

وفى حديث آخر "أن الله خلق آدم وتجلى فيه". وهذا يسفر عن حقيقة التحلى ومصادره الأولى فى التراث الصوفى.^{٦١٧}

ويبدو ذلك جلياً فى مقولات أعلام المتصوفة، وحملة هذا النور الإشرافى، وقد غدت الطبيعة العاقلة عندهم لؤلؤة التحوهر الوجودى، وسر أسرار الإبداع الإلهى. ومن أبرز هذه المقولات:

أ- المقولة الخرازية:

فى مقولة "لأبى سعيد الخراز" يودعها عين مصنفاته "الكشف والبيان" وقد ميز

^{٦١٥} أحمد - بن عبد الله. المصدر السابق: ص ٢٢٥-٢٢٦.

^{٦١٦} أحمد السعيد سليمان. وحدة الوجود... (م كلية الآداب. جامعة القاهرة): مج ٣٠، ص ٣.

^{٦١٧} إسماعيل حقى: رسالة أسرار الحروف. المصدر نفسه ص ١٢

بين الخلق الروحاني والخلق الجسماني، وفرق بين النبوة والولاية أن:

" الله تبارك وتعالى خلق الملائكة على مقامات معلومات، وكل ملك هو مستقيم على مقام المعاملة والعبادة، وهم يرفعون في الدرجات. وخلق الأنبياء على مثالهم في معاملة قلوبهم لأن نفوس الملائكة معصومة من كل آفة. وخلق الأولياء على مثالهم بالمعرفة بالمعاملة. وأرواح الأولياء معصومة من محاطر التشبيه. وشرف الملائكة باستقامة أنفسهم. وصفاءة الأنبياء بمعاملة قلوبهم. وسر الأولياء بإشارة أرواحهم؛ لأن الملائكة محطباء بالستتهم، والأنبياء مستقيمون بقلوبهم والأولياء ناظرون بأرواحهم. وكلهم مشرفون على مقاماتهم ومستغرقون في بر معروفهم، وكلهم أسراء في حكم ربهم.

ألا ترى أن كل ملك من ملوك الدنيا له عمال أهل الولايات، والملك مدير لأسباب أهل ولايته عالم بمراد أهلها، وهو يقسم العطايا بينهم على قدر مقاماتهم ودرجاتهم. فخالق الخلق تعالى ذكره، مدبر في اختلاف صور الخلق، قاسم لأرزاقهم على تفاوتها. فقسم أرزاق الملائكة، فجعل قسمة الملائكة منها: استقامة العبودية، وقسمة الأنبياء من الأرزاق على ثلاثة أوجه: على النفس والقلب والطبع، فقسمة النفس: جعل من المأكول والمشروب، وقسمة الطبع: من النساء والطيب، وقسمة القلب: من الكتاب والحكمة وإبلاغ الرسالة. وقسمة الأولياء منها على منازل تلك القسمة: قسمة النفس، وقسمة الطبع، وقسمة القلب.^{٦١٨}

ومن ثم فنظرية الخلق عند "أبي سعيد الخراز" تتصل بطبيعة الكشف والبيان الصوفي، وهي تدور حول الشجرة النورية، والمنازل الإشراقية، والطبقات الفيضية. فحقيقة النور الإلهي وصفائته يسرى في طبائع ثلاث من خلقه: الملائكة والأنبياء، ثم الأولياء.

^{٦١٨} الخراز. الكشف والبيان (م. المجمع العلمي العراقي): مج ٥، ص ١٨٨.

ب- المقولة التسترية:

أما "سهل التسترى" فيقول فى تفسير سورة الرحمن: "علمه البيان: يعنى علمه الكلام الذى هو من نفس الروح، وفهم العقل، وفطنة القلب، وذهن الخلق، وعلم نفس الطبع. ألهم الله ذلك آدم عليه السلام."^{٦١٩}

وهذه المقولة التسترية تأصيل لنظرية الكشف الصوفى، ومصادرها الأولى، فما الأسماء الكلية التى علمها الخالق حليفة حلقه آدم، إلا إلهام من نفس الروح، وفهم العقل، وفطنة القلب، وذهن الخلق، وعلم نفس الطبع.

ثانياً: فتح التراث الحلاجى:

والاستقراء الدلالى لماهية "الخلق" و "البيان" فى مآثورات الحلاج الشعرية والثرية، يكشف عن طبيعة المعجم الاصطلاحى فى تراثه الأدبى.

فمفهوم "الخلق" فى آثاره له طبيعته الوجودية الخاصة.^{٦٢٠} أما ماهية "البيان" فوشائج القربى الإشارية وصلة الرحم الرمزية تصلها بمحيقة الكشف الصوفى.^{٦٢١} ومن ذلك قوله فى مناجاة النهاية: "تتجلى كما تشاء مثل تجليك فى مشيتك كأحسن صورة، والصورة فيها الروح المناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان."^{٦٢٢} وقوله فى أسرار حقيقة كشفه وبيانه:

ياغافلاً لجهالة عن شانى .: هلا عرفت حقيقتى وبيانى؟

^{٦١٩} النسزى. تفسير القرآن العظيم: ص ٩٦.

^{٦٢٠} ١- أخبار الحلاج (المناجيات): ص ٢١، ٢٢، ٤٧، ٨١.

ب- الحلاج. الديوان: ق ٩، ٢٥، ٤١، ٤٤، ٤٦، ٥٦، ٨١، ٨٤.

^{٦٢١} ١- أخبار الحلاج (المناجيات): ص ١١.

ب- الحلاج. الديوان: ق ٢٦، ٤٢، ٦٩، ٧١، ٧٥، ٧٨.

^{٦٢٢} أخبار الحلاج (المناجيات): ص ١١.

إلى أن يبصر نور التجلي في قوله:

أبصرتنى بمكان موسى قائما .: في النور فوق الطور حين ترانى.^{٦٢٣}

ثالثا: الآثار التراثية:

- ١- ابن عربي.^{٦٢٤}
- ا- "كتاب" الإنسان.
- ب- " الإنسان الكامل والاسم الأعظم.
- ج- " المناظرة بين الإنسان والحيوان.
- د- " الميزان في حقيقة الإنسان: من مصنفاته في علوم الحقائق.
- ٢- ابن كلاب القطان: من نابتة الحشوية.^{٦٢٥}
- "كتاب" خلق الأفعال.
- ٣- الحسين النجار:^{٦٢٦} "كتاب" المخلوق.
- ٤- حفص الفرد:^{٦٢٧} "كتاب" في المخلوق على أبي الهذيل.
- ٥- العطوي: من الجيرة.^{٦٢٨} "كتاب" خلق الأفعال.
- ٦- الكوشاني: من الجيرة.^{٦٢٩} "كتاب" خلق الأفعال.

^{٦٢٣} الحلاج. الديوان: ق ٧١، ص ٥٧.

^{٦٢٤} ابن عربي. رسالة التصانيف: ص ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥.

^{٦٢٥} النديم. المصدر السابق: ص ٢٣٠.

^{٦٢٦} " . المصدر السابق: ص ٢٢٩.

^{٦٢٧} " . المصدر السابق: ص ٢٣٠.

^{٦٢٨} " . المصدر السابق: ن.ص.

^{٦٢٩} " . المصدر السابق: ص ٢٣١.

(ذ) الحقيقة المحمدية.

1- "كتاب" سر العالم والمبعوث

أولاً- النور المحمدي فك الترات الصوفية:

1- فك نظرية الوجود: مصادرها وفلسفتها:

تصدر النظرية الوجودية في الفلسفة الصوفية عن مصادر قرآنية وفكرية، وتدور في عوار ثلاثة: الوجود الإلهي، والوجود الكوني، والوجود الإنساني. فهي تعرف لفلسفة الوجود طبائع ثلاث: الطبيعة الألهية، والطبيعة الكونية، والطبيعة العاقلة.

وعن طبيعة الوجود الأزلي يفيض النور المحمدي، وقد عرف ذات نورانيته في سفر التكوين الأول.

فطبيعة الوجود المحمدي سابقة لماهية ناسوته في النور الأزلي، وما نور النبوة، وطاسين سراجها إلا رمز للهداية والمعرفة، فقد عرف ذاته بنور الربوبية، وأدرك حقيقته في قاب قوسين أو أدنى.

فأسرار نبوته تخرج الإنسان من ظلمة هيكله إلى سراج الحقيقة والمعرفة الأصلية، وفي بعثه رحمة للعالمين، وعن نوره انشقت الأنوار، وتلألأت الأكوان. وفي المعجم الصفاتي لدلالات النبوة في التصوير القرآني كشف لأنوار حقيقته.

أما مفهوم العالم في الفكر الإسلامي فهو: "عبارة عن مخلوقات الله. ويقولون: ثمانية عشر ألف عالم، وخمسون ألف عالم. والفلاسفة يقولون: إنه عالمان، عالم علوي، وسفلي؛ وعلماء الأصول يقولون: كل ما هو موجود من العرش إلى الثرى: عالم.

وفي الجملة: العالم هو اجتماع المختلفات. وأهل الطريقة أيضا يقولون: عالم الأرواح، وعالم النفوس. ومرادهم غير مراد الفلاسفة لأن مرادهم اجتماع الأرواح

والنفوس".^{٦٣٠}

٢- فتح المقولات الصوفية:

وأطوار الخلق النورى عند "التستري" ثلاثة: "محمد، وادم، وذريته".^{٦٣١} وأصول الأشياء ومصادر الخلق عنده أربعة نابعة من "نور العزة، ونار العزة، وروح العزة، وطين العزة".^{٦٣٢}

وفى مراتب الوجود الجيلية ينزل نور النبوة المحمدية فى المرتبة الثانية التى

"هى أول التنزلات الذاتية المعبر عنها، بالتجلى الأول وبالأحدية، وبالوجود المطلق...

وهذا التجلى الأحدى هو رابطة بين البطون والظهور، يعنى يصلح أن يكون أمراً ثالثاً بين البطون والظهور، كما نرى فى الخط الموهوم بين الظل والشمس: ولهذا يسميه المحققون بالبرزخية الكبرى.

فالأحدية برزخ بين البطون والظهور، وذلك هو عبارة عن حقيقة الحقيقة المحمدية التى هى فلك الولاية المعبر عنها بمقام (قوسين أو أدنى وبالعلم المطلق، وبالشأن الصرف، وبالعشق المجرد عن نسبة العاشق والمعشوق...)".^{٦٣٣}

هذه الرؤية الجيلية لفلسفة الوجود النبوى وصدوره عن العلة الأولى للنور الأزلى، هى عين نظرية الوجود عند الصوفية، وغاية هذا الاستبصار الصوفى تنحى فى حقيقة الإنسان الكامل، الذى هو "عين الله، وعين العالم... المتحقق بحقيقة البرزخية الكبرى، لأن الله تعالى ينظر بنظره إلى العالم، فيرحم به الوجود، كما قال: لولاك لما خلقت الأفلاك. والإنسان المتحقق بالاسم البصير. لأن كل ما يبصر فى

^{٦٣٠} الهجویری. كشف المحجوب: ج٢، ص٦٣٠.

^{٦٣١} الديلمی. عطف الألف المؤلف: ص٣٣.

^{٦٣٢} التستري. المعارضة والرد: ص١٠٧.

^{٦٣٣} الجیلی. مراتب الوجود: ص١٤.

العالم من الأشياء فإنه يصير بهذا الاسم.^{٦٣٤}

ثانياً: الوجود المحمدي في التراث الصوفي:

١- الوجود النبوي:

من المورثات الفكرية التي أنثرت في الشخصية الحلاجية، طبيعة المعاصرة لشيوعه وأعلام عصره، فهو يتأثر بسهولة التسري في أنساق الوجود النبوي، وهذه الرؤية التسرية تفيض عنها قضية جوهرية في التراث الصوفي تتمثل في الصلة الروحية بين النبوة والولاية.

وإذا كان النور المحمدي في النهج الحلاجي هو سر الأسرار، وحقيقة الحقائق، فقد أبرز طبيعة النبوة في مقولته: "إن الأنبياء سلطوا على الأحوال فملكوها، فهم يتصرفون فيها، لا الأحوال تصرف فيهم، وغرهم سلطت عليهم الأحوال، فالأحوال تصرفهم لاهم يصرفون الأحوال."^{٦٣٥}

وكانى به يفرق بين طبيعتى النبوة والولاية في الأحوال، في محاوره له.

٢- الوجود المحمدي:

صنف الحلاج سفرًا في "مدح النبى والمثل الأعلى" وأبدع في النور المحمدي فناً من فنون شعره، ملك عليه ناصية أمره، عشق نوره، وحر في محبته، حتى قال بقدمه وأزليته فيما أبدعه فيض وجدانه وأسرته طامسين سراجهم، فد"أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الكرم.

همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم؛ لأنه كان قبل

^{٦٣٤} القاشاني. اصطلاحات الصوفية: ص ١٣٤.

^{٦٣٥} أخبار الحلاج. (الأصول الأربعة) ص ٥٥-٥٦.

الأمم...^{٦٣٦}

ومن ثم فقدم النور المحمدي وأزليته في المنطق الحلاجي يرنو إلى تحقيق المنهج التكاملي في النبوة المحمدية، فهو الأول في النور والآخر بالنور، وهو الظاهر بنور القرآن، والباطن بحقيقة التوحيد، أول من عرف ربه، وآخر من عرف عند خلقه، رسالته للعالمين، أتم الله عليه نعمته، وأكمل به دين العابدين، ورضى الإسلام له ديناً. فهو "الحق به وبه الحقيقة، هو الأول في الوصلة، هو الآخر في النبوة، والباطن بالحقيقة والظاهر بالمعرفة."^{٦٣٧}

ثالثاً: من التراث الصوفي:

- ١- الجيلي، عبد الكريم.
- أ- الإنسان الكامل.
- ب- مراتب الوجود وحقيقة كل موجود.

^{٦٣٦} الحلاج. الطواسين: ص ١١.

^{٦٣٧} الحلاج. الطواسين: ص ١٣-١٤.

٢- "كتاب" طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة

النورية:

أولاً: الطبيعة التزائية ومناهج الفكر الإسلامى:

١- المفهوم اللغوى:

أ- طاسين الأزل:

يتباين المفهوم التزائى فى طبيعته اللغوية والاصطلاحية الفكرية؛ فالمعاجم اللغوية لاتحمل للطبيعة الطاسينية أثراً إلا فى صورة واحدة من أطوار بنيتها فى "طيس" لتدل بها على الكثرة العددية.^{٦٣٨} ومن ثم تغيب المدركات الظاهرة للبناء اللفظى وتستتر فى تقية رمزيتها فيما عرف بقضية "المتشابه القرآنى"، ومن أسرارها البدايات الحرفية. وحين تفتقد الدلالات المعجمية، يعرج بنا المنطق اللغوى عند الصوفية إلى دلالاته الرمزية. فالحلاج اتخذ من الدلالات الصوفية للبدايات الحرفية فى السور القرآنية منطوقاً رمزياً لغائبة فكرية وأدبية. ولذا ينظر للماهية الطاسينية بردها إلى طبيعة الاستهلال الحرفى فى النظم القرآنى، وهى من ألفاظ المعجم المحورى لنظرية الحروف الباطنية فى التراث الشيعى، والصوفى عامة^{٦٣٩}، وفى التراث الحلاجى خاصة. فهو يتخذ من دلالاتها الرمزية وقيمها العددية معراج وصل فى التراث الروحى. والمنطق الرمزى للنظرية الحرفية وأصولها الرياضية العددية تتمحور فى الفكر الشيعى لتفيض عنها نظرية وجودية، هى إكسير حقائقهم فى التوحيد والعقيدة الفكرية. "وذلك أن الواحد لايتوهم متوهم أن قبله شيئاً من العدد تقدمه؛ إذ هو أول موجود فاض منه الجود وكان الموجود الذى لم يتقدمه وجود شئ الواحد. وفاض منه الثانى فهذا الذى هو بمنزلة واحد العدد هو الإبداع الأول، والأحد يائبات الألف هو المبدع سبحانه. إذ كانت الألف متقدمة الحروف، وتثبت الألف فى الأحد مرتين

^{٦٣٨} ابن أبى السرور. القول المقضب: (مادة: طيس) ص ٦٥.

^{٦٣٩} النسوى. رسالة الحروف (من التراث الصوفى): ج ١١ ص ٣٧٢-٣٧٣.

بصورتين مختلفتين، فالأولى مفردة بذاتها، والثانية مخالفة لصورة الأولى، لأنها ألف منعطف بعضها على بعض، فالألف الأولى من الأحد هي الأحدية، والألف الثانية هي الواحدية، فواحديته في أحديته ولاحد له يوصف به ولا يشار إليه إشارة أيينية، فهو الأحد وأول مبدع أبدعه هو الواحد المنبعثة منه الأحاد، ومبدأ أصل ينبوع ينابيع الأزواج والأفراد".^{٦٤٠} ومن ثم يساق الفكر الباطني بين رياضية العدد وإيقاعية الحرف وطبيعته الوجودية في الإبداع الفني.

وفي التراث الفلسفي يصنّف "ابن سينا" رسالته في الحروف ليسفر عن حقيقتها ويبين عن طبيعتها.

أما البدايات الحرفية في النظم القرآني، فقد اختلف حولها أعلام المفسرين على مذهبين: أحدهما يراها من أسرار القرآن وجواهره، والآخر ينظر إليها من وجهة بيانية إعجازية لغوية.

وأما الأزلى عند الكندي فهو: "الذي لم يكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره".^{٦٤١}

ب- ماهية الجوهر في التراث الفلسفي:

والجوهر عند الفلاسفة تعرف ماهيته في مقولة الكندي بأنه "القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض، لم تتغير ذاتيته، غير قابل للكون والفساد".^{٦٤٢} فالمقولة الكندية عن الجوهر، إنما تصور المنطق الفلسفي في الفكر الإسلامي، وقد جمع فأوعى في إحاطته بدقائق القضية ورفائدها.

ج- الشجرة الزيتونة النورية:

هذه شجرة قرآنية مباركة، ذكرها المفسرون عند تفسيرهم آية النور في قوله تعالى:

^{٦٤٠} أحمد بن عبد الله. الرسالة الجامعة: ص ٢٠.

^{٦٤١} خالد الحديدي. فلسفة علم تصنيف الكتب: ص ٥٢.

^{٦٤٢} " . المصدر نفسه: ن.ص.

﴿الله سور السموات والأرض، مثل سوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى رجاجة، الرجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولاغربية، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار...﴾^{٦٤٣}

٢- الطبيعة الفكرية فى التراث الإسلامى:

ومن ثم فنماذج الفكر الإسلامى تصدر عن طبيعة مذهبية، فريق يأخذ بظاهر النص وآخر يسير أغوار جوانبته، واتجاه يلتزم لزوميات عقلية لاتفارقه، وآخر ينظر إلى العقل نظراً وجودياً، ويسمه بالقصور والعقم والتقييد.

فالثراء لفكرى الذى تعرفه الشخصية الإسلامية فى الحضارة العباسية يتسم بظاهرة "المذهبية" فالفكر الإسلامى فكر مذهبى، ولكل مذهب شيعته وأنصاره، ومنهجه وأصوله فى التقييد والتنظير.

ثانياً: فى التراث الصوفى: الماهية والظواهر الروحية

١- المفهوم الصوفى:

(أ) "الطاء" فى الرمز الصوفى:

يذكر "القشيري" فى تفسير الفاتحة الحرفية لسورة الشعراء " طسم" المقولات الصوفية فى تفسير "الطاء" و "السين" و "الميم" وهى فى قوله:

- ١- فعند قوم: الطاء: إشارة إلى طهارة عزه وتقديس علوه.
- والسين: إشارة ودلالة على سناء جبروته.
- والميم: دلالة على مجد جلاله فى آزاله.

- ٢- ويقال: الطاء: إشارة إلى شجرة طوبى.
- والسين: إلى سدرة المنتهى.

^{٦٤٣} سورة التور. آية: ٣٥

والميم: إلى اسم محمد صلى الله عليه وسلم.

أى ارتقى محمد ليلة الإسراء عن شهوده شجرة طوبى حتى بلغ سدره المنتهى، فلم يساكن شيئاً من المخلوقات فى الدنيا والعقبى.

٣- ويقال: الطاء: طرب أرباب الوصلة على بساط القرب بوجدان كمال الروح.

والسين: سرور العارفين بما كوشفوا به من بقاء الأحذية باستقلالهم بوجوده.

والميم: إشارة إلى موافقتهم لله بترك التخير على الله، وحسن الرضا باختيار الحق لهم.

٤- ويقال: الطاء إشارة: إلى طيب قلوب الفقراء عند فقد الأسباب لكمال العيش بمعرفة وجود الرزاق بدل طيب قلوب العوام بوجود الأرفاق والأرزاق.

٥- ويقال: الطاء: إشارة إلى طهارة أسرار أهل التوحيد.

والسين: إشارة إلى سلامة قلوبهم عن مساكنة كل مخلوق.

والميم: إشارة إلى منة الحق عليهم بذلك".^{٦٤٤}

فالصوفية يختلفون حول الإشارة الحرفية، ويألفون حول طبيعتها الرمزية؛ و اختلافهم الإشارى مرده إلى تغير أحوالهم، واختلاف مصادر ثقافتهم الأولى.

ب- ماهية الجوهر عند الصوفية:

والجوهر فى الاصطلاح الصوفى هو: "أصل الشئ القائم بنفسه"^{٦٤٥}.

^{٦٤٤} القشيري. لطائف الإشارات: مج ٥، ص ٥-٦.

ومقولة "المهويرى" عن ماهية الجوهر، إنما يستلهمها من المقولة الكندية، وهذا مما يشير إلى الأصول الفكرية والفلسفية لمصادر الشخصية الصوفية.

ج- الشجرة الزيتونية النورية:

الإشارات الدلالية في آية النور، تعرف طبيعة خاصة في الاصطلاح الصوفى عند "ابن عربى" وتلامذته وهى:

"الزحاجة: هى القلب، والمصباح: هو الروح، والشجرة- التى تنقد منها الزحاجة المشبهة بالكوكب الدرى- هى: النفس
والمشكاة: هى البدن"

"والزيتونة: هى النفس المستعدة للاشتعال بنور القدس بقوة الفكر.
"والزيت: نور استعدادها الأصيلى".^{٦٤٦}

٢- المقولات الصوفية وفلسفة التأويل الرمزي:

أ- "طس" عند القشيري:

وفى فاتحة سورة "النمل" يقول القشيري فى تأويل حرفى "الطاء" و "السين":

١- "بطهارة قدسى، وسناء عزى، لأعيب أمل من أمل لطفى.

٢- بوجود برى تطيب قلوب أوليائى، وبشهود وجهى تغيب أسرار أصفياى.

٣- طلب القاصدين مقابل بلطفى، وسعى العاملين مشكور عطفى".^{٦٤٧} وفى هذه

المقولة يتكرر حرفا "الطاء" و "السين" تسع مرات "٩"، وهى إشارة إلى الذات

المحمدية فى العطف الإلقى بين واحدية التوحيد ووجودية الدائرة، وقد صدرا عن

النقطة الأصلية .

^{٦٤٥} المهويرى. المصدر السابق: ج٢، ص٦٣٠.

^{٦٤٦} القاشانى. اصطلاحات الصوفية ص٥٥-٥٦.

^{٦٤٧} القشيري. المصدر السابق: مج٥، ص٤٣.

ب- "طس" عند إسماعيل حقى في "أسرار الحروف".

يقول "إسماعيل حقى الرسوى": "المقام المحمدى وهو الوسيلة، وشجرتا طوبسى والسدرة المشار إليهما بـ"طس" عمديا المقام، وهما مقسم نعيم أهل الجنة، وهما فى الدنيا والاخرة مظهر اسم الرحمن، الذى هو مخرج كل المقاصد".^{٦٤٨}

٣- التصوير الطائيسى فى التراث الصوفى وفلسفته

القرآنية:

لم يرد لفظ "طس" فى آيات الذكر الحكيم إلا مرة واحدة فى بداية "سورة النمل" وهو من المتشابه القرآنى، وقد كان للصوفية أدبهم الرمزي حوله، فقد تشير "الطاء" فى المقولة القشيرية إلى "شجرة طوبسى: "والسين" إلى سدرة المنتهى، إلا أن الحلاج يصدر فى بيته العنوانية سفره هذا عن مقولات صوفية تتواتر لديه، ويفقه كنه أسرارها من خلال "نظرية الحروف التسترية" التى تنهبط إلى القول بغيب الحروف القرآنية وباطنيتها، وما خلا هذه الحروف فهى ظاهرة تحمل طبيعة الكون والوجود الظاهرى.^{٦٤٩}

وهو يساوق بين النظرية التسترية والنظرية الشيعية فى فلسفة الحروف الوجودية التى يصور حقيقتها عهد "الإمام المستور" فى قوله: "والعهد الذى نأخذه عليك هو العهد الذى أخذه الواحد. المنبعث من الأحد، الفرد الصمد، المنزه عن الوالد والولد، لا إله إلا هو، على ثانيه المنبعث عنه المتكثر بالثلاثة المفردة، وكذلك حتى ينتهى إلى حد التسعة التى هى نهاية الآحاد".^{٦٥٠}

ونهاية الآحاد هى الإنسان الكامل، سر حقيقة الحقائق، وفيض النور الأحدى الأول، وخاتم النبوة الأعظم. ذلك أن "الطاء" تعادل فى منطقتها الرياضى "التسعة"

^{٦٤٨} إسماعيل حقى. رسالة أسرار الحروف: المصدر السابق: مج ٣٠، ص ١٣.

^{٦٤٩} التسترى. رسالة الحروف (من التراث الصوفى): ج ١، ص ٣٧٢.

^{٦٥٠} أحمد بن عبد الله. المصدر السابق: ص ٢١.

المشار إليها في ثمرات الفكر الإسماعيلي وقطوف رياحينه الروحية. ومن ثم فالطاسين رمز للنور المحمدي وقد تجلّى في اسمين من أسمائه هما: طه، ويس. وحينئذ تكون الطاء: رمزاً لـ"طه" و"السين" رمزاً لـ"يس".

ومن دلائل ذلك ما يروى في الحديث "يس قلب القرآن".^{٦٥١}، وما تحمله دلالات حديث آخر من "أنه لا يبقى في الحنة من القرآن إلا سورة "طه" و"يس".^{٦٥٢} ويذهب الحكيم "الترمذى" إلى القول بأن "الطاء" رمز للرحمة.

فلسفة الحروف في نظرية المعرفة الصوفية تمثل جوهر اصطلاحهم الفكرى وروح مائة الرمز الصوفى فى الإبداع الفنى عندهم.

ثالثاً: فك التزات الحلاج

١- ماهية الرؤيا الطاسينية:

يقول الحلاج: سين ياسين وموسى هما لوح أنوار الحقيقة، وإلى الحق أقرب من يا ومو.^{٦٥٣}

وفى مقولة أخرى له أن "الهاكل قائمة بياهو، والأجسام متحركة بياسينه والهو والسين طريقان إلى معرفة النقطة الأصلية".^{٦٥٤}

"فالهو" إشارة إلى الذات الإلهية، و"السين" إلى النور المحمدي فى "يس". وهذه الإشارة تحقّق فلسفه الوجدانية فى العقيدة، وطريق التوحيد لا يطلب إلا فى المنهاج المحمدي.

^{٦٥١} أ. التستري. المصدر السابق ج١، ص٣٧٤.

ب. الغزالي. جواهر القرآن: ص٤٨.

^{٦٥٢} الحكيم الترمذى. المسائل المكنونة: ص٩٩.

^{٦٥٣} أخبار الحلاج (المناجيات): ص٤٩.

^{٦٥٤} المصدر السابق: ص٢٦.

فكأنه يقول لمن فرق بين القرآن والسنة، القرآن نور الحق، والسنة نور النبوة، فمن طلب التوحيد في غيرهما ضل وهلك.

٢- من المقولات الحلاجية:

في "طاسين السراج" يقول الحلاج: "طس. سراج من نور الغيب، بدا وعاد ... سماه الحق حرمياً لجمع همته، وحرماً لعظم نعمته، ومكياً لتمكينه عند قربهِ.."^{٦٥٥}

ويقول عن قدم النور المحمدي: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم..."^{٦٥٦}

وعن المعرفة النبوية يقول: "العلوم كلها قطرة من بحر، الحكم كلها غرفة من نهر، الأزمان كلها ساعة من دهره.."^{٦٥٧}

فالحلاج يتخذ من الرمز القرآني "طس" إشارة إلى سر أسرار النور المحمدي، في الفيض النبوي الأول، وإلى محكم التنزيل على قلبه.

ومن ثم فمصادر معرفته وقدس عرفانه لاتفارق النور النبوي، وفي نور الحقيقة المحمدية يعرف وجوده، ويأوى إلى مواجهده في الوجود الأسنى عند وارف الظل للسدره وطوبى.

٣- الطواسين بين النشر والتحقيق العلمي:

"طاسين الأزل" من الثمرات الباقية للمحنة الحلاجية، تناقلها السرواة من تلامذته وصحبه، كإبراهيم كابر، إلى أن عكف على نشرها محققة المستشرق الفرنسي

^{٦٥٥} الحلاج. الطواسين: ص ٩.

^{٦٥٦} الحلاج. المصدر السابق: ص ١١.

^{٦٥٧} الحلاج. المصدر السابق: ص ١٣.

"لويس ماسينيون"، وقد ذهب جلها فى أطوار غربتها، ولم يبق منها إلا شذرات من صحائفها تصور فلسفة النبوة فى منهجه ومذهبه.

ومن ثم كانت هذه النشرة الاستشرافية نشرة تجميعية، لكل ما عرف صلة النسب بصاحب الرؤيا الطاسينية، فهو قد صنف أكثر من مصنف يحمل هذه البنية العنوانية، ليصور من خلال أنساقها نظرية الرمز النبوى فى الأدب الصوفى.

٣- "كتاب" مدح النبوة والمثل الأعلى.

أولاً- فلسفة النبوة فى التراث الإسلامى والصوفى:

من القضايا الروحية التى شغلت الفكر الإسلامى فى تطوره الحضارى، "قضية النبوة المحمدية" فى سيرتها وأخبارها، ودلائل الإعجاز فيها، وإثبات حقيقتها بعقل عقلي وأخرى نقلية، فى عصر عرف المناظرات العقائدية والجدل الدينى؛ وذلك أن النبوة مصدر الوحي وسر التنزيل الإلهى، وهى عين الحقيقة ونبع الشريعة فى العقيدة الإسلامية.

ومن ثم ولج مفكرو الإسلام على اختلاف مناهجهم السلفية والكلامية والفلسفية والصوفية، دائرة التصنيف فى السيرة النبوية وأسرار الوحي وفلسفة الإعجاز فى التنزيل الإلهى.

أما فى الفكر الصوفى فالنور المحمدى هو عين حقيقة الوجود الأزل، منه انشقت الأنوار الباطنة فى ذاته العلية بدورا، وتنزلت علوم الحقيقة عليه. فهو سر أسرار الفطرة الإلهية، وجوهر جواهرها، نبى الأنبياء، ورسول الرسالة الأولى، وروح البعث الحقى، وهو الفاتح للحقيقة، والخاتم للشريعة، رحمة الرحمة، وكنز كنوز الفيض الإلهى.

كشفت لذاته ما حجب عن غيره، وأفيض عليه من أنهار التكوثر والفيض اللدنى

فكان تكريمه في معراجِه، حين كشف له غيب الغيب، وعرف منزله في "قاب قوسين أو أدنى"، من حقيقة الحقيقة ونور النور.

فالصوفية يعرفون نور النبوة في مرتبة الوجود الثانية، ويأخذون أسرار معارفهم وأقدس مقاماتهم وأشواق أحوالهم عنها، والصلاة على صاحب الرسالة "كالماء تقوى النفوس، وتذهب وهج الطباع. وسر ذلك في السجود لآدم عند قولهم: ﴿وَنَحْنُ نَسْبِحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾.^{٦٥٨}

ومن ثم كانت المدائح النبوية من لزوميات الأدب الصوفى، ومن أرق فنونه الإبداعية وأشكاله الجمالية، فهي صادرة عن تجربة روحية تتمحور في أغوار التصوير الفنى وتستبطن روح وجوده الجمالى.

ثانياً- التصوير الأزلك للنور المحمدي فك التراث الحلاجي:

والحلاج هو إمام القائلين بقدم النور المحمدي وأزليته، ويسطر أسرار مقولته هذه في طاسين السراج^{٦٥٩} التي لا تفارق نظرية الإنسان الكامل. أو "المثل الأعلى".

وفي إشاراتِهِ يبدو تأثره بفلسفة الكلمة الأتومية في الفكر اللاهوتي، وحمله لرموز العقيدة الإسماعيلية التي كان يأوى إليها في منهاجه العرفاني، وهي عقيدة فلسفية تساق ما بين الرمز الديني وباطنية الفكر الفلسفي.

ومن مقولاته في تصوير النور المحمدي قوله: "طس" سراج من نور الغيب. بدا وعاد، وجاوز السراج وساد. قمر تجلى من بين الأقمار. برجه في فلك الأسرار.

سماه الحق "أميا" لجمع همته، و "حرميا" لعظم نعمته و "مكيا" لتمكينه عند قربه".^{٦٦٠}

^{٦٥٨} زروق. قواعد التصرف: ص ٦٩.

^{٦٥٩} الحلاج. الطواسين: ص ٩-١٥.

^{٦٦٠} الحلاج. المصدر السابق: ص ٩.

ويصف طبيعته الوجودية النورية في قوله: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت. وليس في الأنوار نور أنور وأظهر، وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت المهتم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم..."^{٦٦١}

ثالثاً- من التراث الصوفي:

١- الحكيم الترمذى. "كتاب" نواذر الأصول في معرفة أخبار الرسول "أو" سلوة العارفين وبستان الموحدين.^{٦٦٢}

^{٦٦١} الخلاص. المصدر السابق: ص ١١.

^{٦٦٢} عبد المحسن الحسيني. المصدر السابق: ص ٤٦١.

خامساً: التراث الشعري.

ديوان الحلاج .

أولاً- المصادر التاريخية والنقدية:

أ- روايته:

من المصادر الأولى للتراث الصوفي التي يرد فيها ذكر لديوان الحلاج وصفته "الرسالة القشيرية" وفيها أنه "بمجلد حمراء مربعة صغيرة، فيها أشعار الحسين بن منصور..."^{٦٦٣} وهي من نوادر المكتبة السلمية وزخاثرها، وأن صاحبها كان يعلق فرائد الشعر الحلاجي ودرره على جيد مصنفاته، فكأنها قلائد عقيان لها.

وهذا المأثور التاريخي يثبت أصالة الديوان الحلاجي، في وجوده وجمعه وتدوينه.

ب- صنفاته:

أما الصنعة الأدبية والنقدية للديوان، فلا نجد لصاحبها أثراً، فهو يحمل تقيية مذهبه وروح عصره، ولكأنه صنعة جمعية لشيعته وتلامذته، أمعنوا النظر في اختيارهم النقدي، وأسروه بضاعة الخواص في نشره وروايته.

وطبقة الصفوة من الصوفية أعرف أهل العلم بطبيعة الوجدان الشعري وغاية حمله الجمالي؛ فما الشعر إلا "روح يطلقها الخيال من عقال الزمان فتزدد آهة الخلق الأول ممزوجة بدموع الإمكان."^{٦٦٤}

ومن ثم تضيع مصادر الصنعة الأدبية والرواية النقدية لهذا لديوان،

^{٦٦٣} القشيري. الرسالة: ص ١٨٤.

^{٦٦٤} عبد الرحمن بدوي. الإنسانية والوجودية في الفكر العربي: ص ١١٣

ليتفرد بذاته ويتوحد بأسرار روايته، ويخرج عن مألوف عصره في الإسناد والصناعة.

٣- الرؤية النقدية:

وقد نظر إلى الشعر الحلاجي نظرة عقائدية، خاصة فيما يتصل بالوحدة الوجودية وهذه الطائفة من أهل النظر النقدي تتقى من شذرات شعره، ما يظعن في عقيدة الرجل بعد صلبه.

ويعرف هذا الاتجاه العقائدي عند نفر من الفقهاء والمحدثين حتى ينتصر له "ابن عربي"، في تفسيره للغريب، وتأويله للمشكل من شعره.^{٦٦٥}

واتجاه آخر في نقد شعر الحلاج، يمثله صاحب اللزويات، وهو يقدح زنده في الرد على رسالة "ابن القارح"^{٦٦٦} وللمعري منهجه النقدي وطبيعته الإبداعية، وتتسم رؤيته النقدية للشعر الحلاجي بسلمات لغوية وفنية، تأخذ أصولها عن منهج التنظير اللغوي والنقدي للمدرسة البصرية. فهو يتخذ من المنطق اللغوي حجتة في أحكامه النقدية، ولا يبرى في منطق الخروج الحلاجي على المأثور اللغوي المقتن ضرباً من ضرور التطور والتجديد.

ولعل اختيار "ابن القارح" لمقطوعة بعينها في رسالته لأبى العلاء، يصور ما أثير حولها من جدل فكري ونقدي في القرن الخامس الهجري، حتى يستفتى فيها صاحب الغفران.

وأخراً: الفنون الشعبية:

والشعر عند الصوفية كشف وجودي، وديوان وجداني، تعتق فيه التجربة الروحية لتصفو من كدر هيكلها، وتطهر ذاتها بذاتها تطهيراً جوانبياً فيبدو

^{٦٦٥} ابن عربي. الرسائل (رسالة الانتصار): ج٢، ص١-١٩.

^{٦٦٦} المعري. رسالة الغفران: ص٤٥٥-٤٥٧.

تجوهرها وتجردها في مرآة وجودية وماذاتها إلا لولوة كونية.

ويمثل الديوان الحلاجي صلة الوصل بين المعرفة الفلسفية والطبيعة الوجدانية للإبداع الفني في الشعر العربي في القرن الثالث الهجري. ويدور المضمون الشعري في الديوان حول محورين:

١- المحور الوجداني: ومن فنونه:

أ- العشق الإلهي.

ب- المدائح النبوية.

ج- الشطحات الصوفية.

٢- المحور الفلسفي: ومن أنساقه المضمونية وأطره الإبداعية:

أ- فن الشعر الوجودي والكوني.

ب- فن الشعر التعليمي وفلسفة الاصطلاح الصوفي.

ومن السمات الإبداعية للشعر الحلاجي:

الابتكارية، والجوانبية، والتكاملية، والإشراقية.

وهذه الدوائر الإبداعية تأوى إلى تجوهر النقطة الوجودية، لتحقيق فلسفة التطهير الفني وطقوسه الجمالية.

(٣) التصانيف المنسوبة

أولاً: في العلوم القديمة:

١ - كتاب في السحر.

٢ - نور المقل.

ثانياً: في علم الصنعة:

١ - رسالة في الإكسير.

٢ - رسالة في الصنعة.

ثالثاً: في المعرفة الصوفية:

١ - بستان المعرفة.

٢ - وصية.

ومن المصنفات التي تنسب إلى الحلاج ويشك في أصالة نسبتها إليه ثلاثة أصناف من التأليف في نظرية المعرفة الإسلامية: أحدها: في علم السحر، والثاني: في علم الصنعة والكيمياء، والثالث: في المعرفة الصوفية.

أولاً: فك المصنفات السحرية والروحانية:

وطبيعة المعرفة السحرية في التراث العربي، ترد إلى مصادر قديمة في الحضارات الشرقية واليونانية، وهي من علوم الأرائل التي نقلت إلى العربية في العصر العباسي.^{٦٦٧} وللفلاسفة والصوفية مصنفات فيها.

وقد رحل الحلاج إلى الهند لتعلم السحر على يد شيوخه وسدنة أسرارهِ.^{٦٦٨} ومما ينسب إليه في التصنيف السحري:

^{٦٦٧} النديم. الفهرست: ٣٤٥.

^{٦٦٨} ابن باكويد. البداية والنهاية (الأصول الأربعة): ص ٤٢.

١- "كتاب" في السحر .

أغفل ابن تيمية "في جامع الرسائل" ذكر عنوانه، وأشار إلى وجوده في عصره.^{٦٦٩}

٢- "كتاب" نور العقل في الأعمال الروحانية والدك والحيل .

أورده "بروكلمان" وأنكر صلته بالحلاج، وهو لا يزال مخطوطاً.^{٦٧٠}

ثانياً: مصنفاه في علم الصناعة:

وماهية علم الصناعة في التراث العربي تتمثل في "صناعة الذهب والفضة من غير معادنها".^{٦٧١} وصلة هذا العلم بالعلوم الفلسفية لانفصام لها، حتى أن "الرازي" يذهب إلى القول: "أنه لا يصح علم الفلسفة، ولا يسمى الإنسان العالم فيلسوفاً إلا أن يصح له علم الكيمياء، فيستغنى بذلك عن جميع الناس. ويكون جميعهم محتاجاً إليه في علمه وماله."^{٦٧٢}

فلكان "الرازي" يعكس صلة النسق الاقتصادي وبنيته النفعية بالنسق الفكري وطبيعته الإبداعية من خلال علم الصناعة الذي يصف الشخصية الفلسفية.

وهذه المقولة تصور المنطق المتعادل لفلسفة الحرية من الوجهة الاجتماعية والفكرية، وتلك هي حقيقة الالتزام في الشخصية الإبداعية والنقدية.

"والرازي" هذا تتلمذ على يد "جابر بن حيان" الشيعي الصوفي، وقد أخذ "ابن حيان" أسرار علومه الروحية والفلسفية عن الإمام "جعفر الصادق" صاحب نظرية التقية الشيعية، وحامل علوم "الجفرين" الأصغر والأكبر.

^{٦٦٩} كامل الشيبلي. شرح ديوان الحلاج: ص ٧١.

^{٦٧٠} بروكلمان. تاريخ الأدب العربي: ج ٤، ص ٦٩.

^{٦٧١} النديم. المصدر السابق: ص ٤١٧.

^{٦٧٢} النديم. المصدر السابق: ن.ص.

أما الحلاج فقد "تعرف على الطبيب العظيم "الرازي" وبدأ دراسة الفلسفة اليونانية، وكذلك فيما يبدو بعض مجالات العلوم الطبيعية على يد الرازي."^{٦٧٣} ومن ثم فالحلاج أخذ "علم الصنعة" عن فيلسوف أعلامها أبى بكر الرازي، ولعل مصنفه "الكبريت الأحمر" فى هذا العلم.

وصلة أعلام الصوفية بالعلوم الطبيعية تترأى فيما صنفوه فيها، كذى النون المصرى وتلامذته. ولاشك أن الحكيم الصوفى، استفرق علوم حضارته، واستكنه أسرارها.

وحيث قبض على الحلاج، وجد عند شيعته قوارير وغيرها، وهى لزوميات علم الصنعة، إلا أن المورخ السياسى يتخذ من أدوات الصنعة الحلاجية مطعناً لتجريحه، كما ينسب إليه التكسب من حيل شيعته وخذاع أصحابه.^{٦٧٤}

ومن هذه الآثار التى يظن أنها منحولة عليه:

١ - رسالة فى الإكسير

٢- "رسالة" فى الصنعة

ثالثاً: مصنفاًته فى المعرفة الصوفية:

ومن التراث الحلاجى فى المعرفة الصوفية، الذى يشك فى صحته نسبه إليه:

١- بستان المعرفة.

٢- وصية.

هذه المصنفات يتردد "سزكين" و "بروكلمان" فى قبولها، وهى من آثاره الخطية الباقية؛ إلا أن الرجلين لم يذكر أسباب شكهما وبواعثه، ولم ينقدا هذه الآثار نقداً

^{٦٧٣} سزكين. المصدر السابق: ج٢، ص ٤٦.

^{٦٧٤} ابن رضى. ذكر مقتل الحلاج (الأصول الأربعة): ص ٨.

ظاهرياً أو باطنيّاً.

ومن ثم فالقضية يعبرها الغليل والبرهان، لمن أمعن النظر إليها، واستبصر علة هذا الحكم النقدي.

فالتراث الفلسفي عامة، والصوفي خاصة، عرف التصنيف في السحر والكيمياء، وهما من العلوم القديمة المستورة على غير أهلها من الصفاة والخواص وما الصوفي في هذ العصر إلا حكيم متأله، محرج عن قيد الحدود إلى تحرر المطلق، وفارق عدمية الناسوت عن معرفة واختيار إلى بقائية اللاهوت عن عشق وتوحد. فالصوفية صفاة الحكماء في الفكر الإسلامي.

الثالثة

وبعد ... فقد كان من بواعث النظر فى التراث الحلاجى، أن الرجل الذى شغل عصره واختلف فى أمره اختلافاً بعيداً، حين نظر إليه من خلال المصنفات التاريخية والمذهبية، أصيبت الذات التاريخية لهذه الشخصية بانفصامية بين السيرة والفكر، وهذا الانشطار بين الإبداع ومبدعه يرد إليه جوهر العقم المنهجى فيما أثير حول الحلاج وتراثه من جدلٍ ليرمى بالكفر والزندقة تارة ويحمل أسرار الولاية تارة أخرى.

ومن ثم كانت قضية التراث الشخصية من أبرز القضايا التى وقفت عندها، وقد نظرت إلى هذه الصلة بالتوثيق والبيان المضمونى، وصاحبنا نشأ فى عصر كان الأدب فيه ديوان فكره ومرآة وجدانه.

ثم عرجت إلى اللغة الصوفية وهى لغة محجوبة عن الأغيار لا يعرفها إلا الأبرار، وأشرت إلى سماتها وخصائصها، ووقفت عند فلسفة البنية العنوانية، والشواهد الحلاجية، وأثر صاحبها فى أعلام الصوفية من بعده.

وصنفت ديوانه تصنيفاً موضوعياً لبيان صلة الفنون الشعرية بالفنون النثرية فى التعبير الفنى عند الحلاج.

المصادر والمراجع

أولاً: البحوث العلمية :

١- ماسينيون، ل.

مقام الثقافة العربية بالنسبة إلى المدينة العالمية/ لويس ماسينيون - القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ٨ - ٤ص، ٢٦سم. (رسالة منسوخة بالآلة الكاتبة).

ثانياً: المطبوعات العربية والمحرّبة :

(١)

إبراهيم بسبوني.

نشأة التصوف الإسلامي - القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. ٢٢٩ص، ٢٥سم.

ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد.

"كتاب" سلوك المالك في تدبير الممالك/ تأليف شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، صححه محمد السمالوطي. القاهرة: جمعية المعارف المصرية، ١٨٦٩م. ١٥٢ص، ٣ص، ٣٠سم.

ابن أبي السرور، محمد.

القول المقتضب فيما وافق لغة أهل مصر من لغات العرب/ تأليف محمد بن أبي السرور الصديق الشافعي، تحقيق السيد إبراهيم سالم، مراجعة وتقديم إبراهيم الإيباري. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٢. ١٦٨ص، ٢٨سم. (تراثاً؛ -).

ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني.

الكامل في التاريخ/ تأليف عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم

الشيخاني بيروت: دار صادر، ١٩٦٥-١٩٦٧. ١٣ مج، ١٣ بيلوجرافية، ٢٦ سم.

ابن الأهدل، الحسين بن عبد الرحمن.

"كتاب" كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين وذكر الأئمة الأشعرين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي وأتباعه المارقين/تأليف الحسين بن عبد الرحمن الأهدل اليمنى، نشره أحمد بكير. تونس: الاتحاد العام التونسي للشغل، ١٩٦٤. ٣٢٨ ص، ٢٦ سم.

ابن باكويه، أبو عبد الله الشيرازي:

بداية حال الحسين بن منصور الحلاج ونهايته - البداية والنهاية/ جمعه أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبيد الله بن أحمد المعروف بابن باكويه الصوفى الشيرازي؛ نشره ماسينيون ضمن (الأصول الأربعة) باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٤. ٣٠ ص ٢٩-٤٧؛ ٢٩ سم.

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد الطنجي.

رحلة ابن بطوطة/ أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم. - بيروت: دار التراث، ١٩٦٨. - ٦٨٦ ص؛ ٢٥ سم. - (أدب الرحلات).

ابن تيمية، أبو العباس أحمد.

"كتاب" الرد على المنطقيين/ لتقى الدين أبي العباس أحمد بن تيمية الحراني؛ تقديم سليمان الندوى. بيروت: دار المعرفة، (- ١٩٧). - ٥٨٧ ص، ٢٦ سم.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي:

تليس إبليس/ لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي؛ صححه وراجعه محمد منير الدمشقي. ط ٢. - القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٦٨ هـ - (م) - ٤١٤ ص؛ ٢٦ سم.

المنتظم في تاريخ الملوك والأمم/ تأليف أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن

على ابن الجوزي؛ ج ٥-١٠. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٣٨-١٩٣٩. ج ١٠. ص ٢٦٤ سم.

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان/ لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، حققه إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨-١٩٧٢. ص ٨٤٤ سم.

ابن زنجي، ...

ذكر أخبار الحلاج بعد حصوله في يد حامد بن العباس وشرحها على التفصيل إلى حين مقتله - ذكر مقتل الحلاج/ لابن زنجي، نشره ماسينيون ضمن (الأصول الأربعة). باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٤. ن ١٠، ص ٣-١٤، ٢٩ سم.

ابن سبعين، أبو محمد عبد الحق.

رسائل ابن سبعين/ لأبي محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥. ص ٣٧٤ - ٢٨ سم. (ترانسا؛ -).

ابن سيده، علي بن إسماعيل.

الحكم والمحيط الأعظم في اللغة/ تأليف علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق مصطفى السقا، حسين نصار، عبد الستار أحمد فراج، عائشة عبد الرحمن. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، مكتبة البايي الحلبي، ١٩٥٨. ج ٣، ص ٣٠ سم.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله.

الرسالة العرشية: في حقائق التوحيد وإثبات النبوة/ لأبي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، تحقيق وتقديم إبراهيم هلال. القاهرة: د. ن. ١٩٨٠. ص ٤٤٤ - ٢٦ سم. (دراسات في الإسلام؛ ٢).

- تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات/ تأليف أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا. -
القاهرة: طبع على نفقة أمين هندية، ١٩٠٨-١٨٠٠ ص، ٢٠سم.

ابن عربى، محى الدين محمد بن على الطائى الأندلسى.

اصطلاحات الشيخ محى الدين العربى - اصطلاح الصوفية/ محى الدين بن عربى،
نشره جوستاف فلوجل، (مذيلا به تعريفات الجرجانى). بيروت: مكتبة لبنان،
١٩٦٩. ص ٢٨٢-٢٩٨؛ ٢١سم.

الجلال والجمال/ محى الدين بن عربى. القاهرة: مكتبة العلوم العصرية، (١٩٢٠).
ص ١٥، ١٠سم.

رسالة التصانيف - فهرست مؤلفات ابن عربى/ نشره أبو العلا عفيفى. - مج ٨؛ م
كلية الآداب بالإسكندرية، ص ١٩٣-٢٠٧.

ابن عربى، رسائل ابن عربى/ محى الدين أبى عبد الله بن العربى الحاتمى. حيدر آباد
الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٨. ٢ ج/ ١ مج، ٢٨سم.

الفتوحات المكية/ تصحيح محمد قطة العدوى. القاهرة: دار الطباعة المصرية، (د.ت)،
ط بالأوفست بيروت: دار صادر، (-١٩٦) ٤ مج ٢٩سم.

مجموع الرسائل الإلهية/ ... ابن عربى الحاتمى، عنى بتصحيحه محمد بدر الدين
النعمانى. - القاهرة: طبع على نفقة محمد إبراهيم أدهم، ١٣٢٥هـ. -
ص ٨٤، ٢٢سم.

ابن العماد الحنبلى، أبو الفلاح عبد الحى.

شذرات الذهب فى أخبار من ذهب. - ط ٢ "منقحة". - بيروت: دار المسيرة
١٩٧٩. - ٨ ج، ١٤سم.

ابن مسكويه،

"كتاب" تجارب الأمم/ لابن مسكويه. - القاهرة: ط فرج الله زكى الكردي،

(١٩٢-). ٦ مج، ٢٣ سم.-

ابن منظور، محمد بن مكرم.

لسان العرب/ لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري؛ تقديم أحمد فارس. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥-١٩٥٦. ١٥ مج، ٢٩ سم.

أبو تمام، حبيب بن أوس.

ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي/ تحقيق محمد عبده عزام. - ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. ٤ مج؛ ٢٦ سم.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء/ لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني. ط ٢. بيروت دار الكتاب العربي، ١٩٦٧. - ١٠ ج/ ٥ مج؛ ٢٤ سم.-

أبو الوفا التلعازاني.

ابن سبعين وفلسفته الصوفية. - بيروت دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣. - ٥٤٣ ص، ٢٤ سم.

أحمد أمين.

ظهر الإسلام. - ط ٤. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦. ٤ ج، ٢٦ سم.

أحمد بن عبد الله، الإمام المستور.

الرسالة الجامعة: تاج رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا/ تأليف أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، تحقيق مصطفى غالب. - بيروت: دار صادر، ١٩٧٤. - ٥٥١ ص، ٢٣ سم.-

أخبار الحلاج.

نشرها ماسينيون ضمن "الأصول الأربعة". باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٤. -

ن. ٤٠، ص ٥١-٢٩، ٨٦ سم.

أخبار الحلاج

أو "كتاب" مناقبات الحلاج. وهو من أقدم الأصول الباقية في سيرة الحسين بن منصور الحلاج البضاوي البغدادي/نشره ل. ماسينيون، ب كراوس باريس مكتبة لاروز، ١٩٣٦. - ١٤١ ص، ١١٢ ص (بالفرنسية)؛ ٢٥ سم.

أخبار الحلاج

والطواسين، ومجموعة من شعره/ تقديم عبد الحفيظ محمد مدني. ط ٢ القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٧٠. ١٤٨ ص، ٢١ سم.

إسماعيل حقي.

رسالة أسرار الحروف/ لإسماعيل حقي الرسوي، تعريب أحمد السعيد سليمان. القاهرة: مجلة كلية الآداب، ١٩٦٨. مج ٣٠، ص ١ ٢٩

الأشعري، أبو الحسن.

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين/ تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤. ٢ ج - ٢٦ سم.

الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر.

الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري/ تحقيق السيد أحمد صقر، ج ١ ط ٢ القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢. ص ٥٦٩، ٢٤ سم. - (ذخائر العرب، ٢٥).

أوليري، ديلاسي.

الفكر العربي ومكانه في التاريخ/ تأليف ديلاسي أوليري؛ ترجمة تمام حسان؛ مراجعة محمد مصطفى حلمي القاهرة المؤسسة المصرية العامة. ١٩٦. ٣٠١ ص.

٢٠ سم. -

(ب)

البحرّى، أبو عبادة.

ديوان البحرّى/ تحقيق حسن كامل الصيرفى. ط ٢. - القاهرة دار المعارف، ١٩٧٢.
مج ٥، ٢٨ سم.

بروكلمان، كارل.

تاريخ الأدب العربى/ كارل بروكلمان، نقله إلى العربية السيد يعقوب بكر، رمضان
عبد التواب. ج ٤. - ط ٢. - القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧. - ٣٣٨ ص، ٢٤ سم.

البغدادى، إسماعيل.

هدية العارفين : أسماء المؤلفين وأثار المصنفين/ تأليف إسماعيل البغدادي. - إستانبول:
وكالة المعارف، ١٩٥١-١٩٥٥. - ٢ مج، ٢٩ سم.

البغدادى، الخطيب. تاريخ بغداد أو مدينة السلام لأبى بكر أحمد بن على ثابت البغدادي،
تصحيح محمد حامد الفقى. القاهرة: مكتبة الخانجى، ١٩٣١. ١٢ مج، ٢٤ سم.

البغدادى، عبد القاهر.

"كتاب" أصول الدين/ تأليف أبى منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى البغدادي. -
ط ٢: مصورة عن طبعة مدرسة الإلهيات باستنبول. - بيروت: دار الكتب العلمية،
١٩٨٠. ٣٤٣، ٢٤ سم.

الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم/ لأبى منصور عبد القاهر بن طاهر
البغدادى، تحقيق طه عبد الرؤف سعد. - ط. جديدة. القاهرة: مؤسسة الحلبي،
(١٩٧-). - ٢٦٩ ص، ٢٤ سم.

البونى، أحمد بن على.

شمس المعارف الكبرى ولطائف العوارف/ أحمد بن على البونى. القاهرة: مكتبة
صبيح، (١٩٧-). ٤ ج/مج، ٢٤ سم.

(ت)

التستري، سهل.

تفسير القرآن العظيم/ لسهل بن عبد الله التستري. القاهرة: نشرة الغساني، ١٩٠٨.

رسالة الحروف/ لسهل التستري؛ حققها محمد كمال جعفر مذيلا بها كتابه " من التراث الصوفي"؛ ج١- القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤. ص٣٦٦-٣٧٥، ٢٥سم.

المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعوى فى الأحوال/ لسهل بن عبد الله التستري تحقيق ونقد وتعليق محمد كمال جعفر القاهرة: دار الإنسان ١٩٨٠. - ١٥٩ص، ٢٥سم. (من التراث الإسلامى).

التهانوى، محمد على.

كشاف اصطلاحات الفنون/ تأليف محمد الفاروقى التهانوى؛ حققه لطفى عبد البديع، ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين، راجعه أمين الخولى، ج١- القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، ١٩٦٣. ٣٨٦ص، ٣٠سم.

التوحيدى، أبو حيان على بن محمد بن العباس.

المقاسبات/ لأبى حيان التوحيدى، تقديم وشرح وتحقيق حسن السنديبى. - القاهرة: د.ن، ١٩٢٩. ٣٩٩ص، ٢٨سم.

(ج)

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر.

البيان والتبيين/ تأليف أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ط٤ القاهرة مكتبة الخانجي. ١٩٧٥. ج٤، ٢٤سم. (مكتبة ٣٦٣

الجاحظ؛ ٢).-

الجرجاني، الشريف.

"كتاب" التعريفات/ لعلى بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق جوستاف فلوجل
بيروت: مكتبة لبنان ١٩٦٩. ٣٣٦ ص ٢١ سم.

الجعفي، الفضل بن عمر. "كتاب" المفت الشريف: من فضائل مولانا جعفر الصادق/
رواية الفضل بن عمر الجعفي، تقديم وتحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار
الأندلس، ١٩٦٤.

جميل صليبا.

المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١-١٩٧٣. ٢ ج؛ ٢٤ سم.

الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر.

العرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم/ لأبي منصور الجواليقي، بتحقيق
وشرح أحمد محمد شاكر، تقديم عبد الوهاب عزام. القاهرة: دار الكتب المصرية،
١٩٤٢. ٤٥٥ ص، ٢٩ سم.

الجيلي، عبد الكريم.

مراتب الوجود وحقيقة كل موجود/ لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، تقديم بدوى
طه علام. القاهرة: مكتبة الجندي، (١٩٧٠) ٤٧ ص، ٢٠ سم.

(ح)

حسن إبراهيم حسن.

تاريخ الإسلام السياسي. - ط ٨. - القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٣. ٣ ج،
٢٤ سم.

النظم الإسلامية/ تأليف حسن إبراهيم حسن، على إبراهيم حسن. ط ٤. القاهرة.

مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠. ٣٤٤ ص، ٢٤ سم.

حسن محمد الشرقاوى.

ألفاظ الصوفية ومعانيها. الإسكندرية: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٥ - ٣٣٦ ص،
٢٥ سم.

حسن حنفى.

التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. القاهرة: المركز العربى للبحث والنشر،
١٩٨٠. ٢١٩ ص، ١٨ سم.

الحكيم الترمذى، أبو عبد الله.

بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب/ لأبى عبد الله محمد بن على الحكيم
الترمذى، تحقيق نقولا هير. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨ - ١١١ ص،
٢١ سم.

"كتاب" حتم الأولياء/ تأليف أبى عبد الله محمد بن على بن الحسن الحكيم الترمذى،
تحقيق عثمان إسماعيل يحى. بيروت: معهد الآداب الشرقية، ١٩٦٥. ٥٨٦ ص،
٢٨ سم.-(بحوث ودراسات؛ ١٩).

"كتاب" الرياضة وأدب النفس/ لأبى عبد الله محمد بن على بن الحسن الحكيم
الترمذى، عنى بإخراجه. ا.ج. آربرى، على حسن عبد القادر. القاهرة: مكتبة
مصطفى البابى الحلبى، ١٩٤٧. ١٦٨ ص، ٢٢ سم. (مكتبة الآداب
الصوفية،-).

المسائل المكونة/ تأليف أبى عبد الله محمد بن على الترمذى الحكيم، تحقيق محمد
إبراهيم الجيوشى. - القاهرة: دار التراث العربى، ١٩٨٠. ١٦٣ ص، ٢٥ سم.

الحلاج، الحسين بن منصور بن محمى البيضاوى.

ديوان الحلاج/ صنعه وأصلحه كامل مصطفى الشيبى. بغداد: وزارة الإعلام،
٣٦٥

١٩٧٤. ١٢٠ ص، ٢٥ سم. - إيض.

"كتاب" الطواسين/ لأبي المغيث الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي البغدادي تحقيق. ل. ماسينيون. باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٣. (ط. بالأفست. بغداد: مكتبة المثنى. (١٩٧٠) ٢٢٤ ص، ٢٥ سم.

الطواسين/ تقديم عبد الحفيظ محمد مدني. ط ٢، ضمن نشرة. القاهرة مكتبة الجندي، ١٩٧٠. ص ٨١-١١٢، ٢١ سم.

(خ)

خالد الحديدي.

فلسفة علم تصنيف الكتب كمدخل لفلسفة العلوم. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩. ٢٥٢ ص، ٢٨ سم، إيض. -

الخراز، أبو سعيد أحمد بن عيسى.

رسائل الخراز/ أبو سعيد الخراز، حققها قاسم السامرائي ونشرها في. بغداد: مجلة الجمع العلمي العراقي، ١٩٦٧. - مج ١٥، ص ١٥٨-٢١٣.

الخوارزمي، أبو عبد الله الكاتب.

مفاتيح العلوم/ لأبي عبد الله محمد بن أحمد يوسف الخوارزمي. - القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٢ هـ. ١٥٤ ص، ٢٤ سم.

خير الدين الزركلي.

الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. ط ٣. بيروت: ط بالأفست، ١٩٦٩-١٩٧٠. ١١ ج، ٢٥ سم، إيض.

(د)

دائرة المعارف الإسلامية:

نقلها إلى العربية/ أحمد الشنتناوى، إبراهيم زكى خورشيد، عبد الحميد يونس، حافظ جلال، مج ٨. القاهرة: وزارة المعارف، (١٩٣-) ص ١٧-١٩، ٣٠ سم.

الديلمى، أبو الحسن.

"كتاب" عطف الألف المؤلف على اللام المعطوف/ أبو الحسن على بن محمد الديلمى، حققه وقدم له. ج. فاديه. القاهرة: المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، ١٩٦٢. ١٣٩ ص، ٢٥ سم. (نصوص وترجمات، مج ٢٠).-

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان.

العبر فى خير من غير/ للحافظ الذهبي، تحقيق صلاح الدين المنجد، فواد سيد الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، ١٩٦٠-١٩٦١. ٤ ج، ٢٤ سم. (التراث العربى، ١٠، ٧، ٥، ٤).-

(د)

الرازى، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب.

شرح أسماء الله الحسنى: وهو الكتاب المسمى "لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات" / للرازى، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٦. ٣٦٨ ص، ٢٥ سم. (من تراث الرازى؛ ١).

رؤف عبيد:

مفصل الإنسان روح لاجسد/ رؤف عبيد، تقديم روح أحمد شوقى. ط ٤ "مزيدة".- القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٥-١٩٧٦. ٣ ج، ٢٤ سم.

(ز)

زروق، أبو العباس.

قواعد التصوف/ ألفه أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق، صححه ونقحه محمد زهرى النجار. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨. ١٤٠ ص، ٢٤ سم.

زكى مبارك.

التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق. القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٣٨. ج٢ - ص٢٤٤ سم.

زكى نجيب محمود:

تجديد الفكر العربى. ط٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢. ص٣٨٦، ٢٠ سم.

(س)

السراج الطوسى، أبو نصر عبد الله بن على.

اللمع/ لأبى نصر السراج الطوسى، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود، طه عبد الباقى سرور. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠. ص٦٤٦، ٢٤ سم. (لجنة نشر التراث الصوفى؛ ٣) -.

سزكين، فؤاد:

تاريخ التراث العربى/ فؤاد سزكين، نقله إلى العربية محمود فهمى حجازى، فهى أبو الفضل، ج٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨. ص٥٢٠، ٢٩ سم.

السلمى، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين.

تاريخ الصوفية/ للسلمى، نشر ماسينيون منه "الترجمة الحلاجية" فى كتابه "الأصول الأربعة". باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٤. - ن٢٠، ص١٧-٢٥، ٢٩ سم.
طبقات الصوفية/ لأبى عبد الرحمن السلمى، تحقيق نور الدين شرية. القاهرة جماعة الأزهر للنشر والتأليف، ١٩٥٣. ص٥٧١، ٢٥ سم.

السهورردى، أبو حفص عمر بن محمد:

عوارف المعارف/ للسهورردى، صححه وراجع أصوله محمود غام غيث. القاهرة مكتبة القاهرة، ١٩٧٣. ص٤٩٥، ٢٥ سم.

السهروردي، شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك المقتول.

هياكل النور/ للسهروردي الإشرافي، قدم له وحقق نصوصه مع تعليقات محمد على أبوريان. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٧. ، ١٢٧ ص، ٢١ سم. (السلسلة الإشرافية؛ ١). -

السويدي، عبد الرحمن بن عبد الله.

شرح الصلوات المشيشية: ذيل كشف الحجب المسبلة/ عبد الرحمن بن عبد الله السويدي البغدادي. القاهرة: ط سويدي زاده يوسف، (-١٩). - ص ٨٣-١٢٤، ١٩ سم. -

كشف الحجب المسبلة: شرح التحفة المرسله/ عبد الرحمن بن عبد الله السويدي. - القاهرة: ط. سويدي زاده يوسف، (-١٩). - ص ١٢٥؛ ١٩ سم. -

السيوطي، جلال الدين.

تاريخ الخلفاء/ لجلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٥. ١٧٠ ص، ٢٦ سم.

(ش)

الشبلي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله.

آكام المرجان في أحكام الجان - غرائب وعجائب الجن كما يصورها القرآن والسنة/ بدر الدين بن عبد الله الشبلي، تحقيق وتعليق إبراهيم محمد الجمل. القاهرة مكتبة القرآن، ١٩٨٣. ٣٠٠ ص، ٢٥ سم (اخترت لك من التراث؟). -

الشعراني، عبد الوهاب.

الطبقات الكبرى أو "لواقح الأنوار في طبقات الأخيار/ عبد الوهاب الشعراني. القاهرة: مكتبة صبيح، [-١٩٧]. - ٢ ج/١ مج، ٢٨ سم.

الشهرستاني، أبو الفتح:

الملل والنحل/ تأليف أبي الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني،
تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨. ٣-ج/ مج،
٢٦سم.

شوقي ضيف:

العصر العباسي الثاني. ط٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧. ٦٥٧، ٢٥سم. (تاريخ
الأدب العربي، ٤).-

طه عبد الباقي سرور:

الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي. ط٢. القاهرة: دار نهضة
مصر، ١٩٦٩. ٢٣٤ص، ٢٥سم.

(ع)

عبد الجبار، القاضي أبو الحسن:

الغنى فى أبواب التوحيد والعدل/ إملأ القاضي أبى الحسن عبد الجبار بن أحمد
الهمداني، تحقيق محمود الخضير، محمود قاسم، مراجعة إبراهيم مذكور إشراف طه
حسين، ج١٥. القاهرة: السدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥. ٤١٢ص،
٢٨سم.

عبد الحكيم حسان:

التصوف فى الشعر العربى: نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجرى. القاهرة:
مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٤. ٤١٣ص، ٢٤سم.

عبد الرحمن بدوى:

الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤١.
١٢٠ص، ٢٤سم. (دراسات إسلامية، ٤).
٣٧٠.

تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني. ط ٢. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨. ٢٨٠ ص، ٢٥ سم.

شخصيات قلقة في الإسلام. ط ٣ "مزيدة". - الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨. ١٨٩ ص، ٢٥ سم. (دراسات إسلامية، ٣).

شطحات الصوفية: أبو يزيد البسطامي. ج ١ - ٣. ط ٣. الكويت: وكالة المطبوعات ١٩٧٨. ٢٣١ ص، ٢٥ سم. (دراسات إسلامية، ٩).

عبد المحسن الحسيني.

المعرفة عند الحكيم الترمذى. - القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (١٩٦٦). - ٤٦٦ ص، ٢٥ سم.

عبد الوهاب أبو النور:

التصنيف البيليوجرافي لعلوم الدين الإسلامي: دراسة في منهج إعداد نظم التصنيف مع تطبيقه في إعداد نظام تصنيف للدين الإسلامي. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٣. ٦١٤ ص، ٢٤ سم.

عثمان أمين.

الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة. القاهرة: دار القلم، ١٩٦٤. ٣٤٢ ص، ٢٥ سم.

العطار، فريد الدين.

منطق الطير/ لفريد الدين العطار النيسابوري، ترجمة وتعليق بديع محمد جمعة، مراجعة وتقديم عبد النعيم محمد حسنين. القاهرة: دار التراث العربي، ١٩٧٥. - ٣٣٤ ص، ٢٥ سم.

علي بن أبي طالب.

"كتاب" الجفر الجامع والنور اللامع/ المنسوب لعلي بن أبي طالب. القاهرة مكتبة

الكليات الأزهرية، ١٩٧١ - ٣٥ ص، ٢٤ سم.

على الزبيدي.

في الأدب العباسي. القاهرة: دار المعرفة، ١٩٥٩. ١٨٣ ص، ٢٠ سم.

على عبد الرزاق.

الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. ط ٣. القاهرة مطبعة مصر، ١٩٢٥. ١٠٣ ص، ٢٣ سم.

عمر رضا كحالة.

معجم المؤلفين: تراجم مصنفى الكتب العربية. دمشق: المكتبة العربية، ١٩٥٧ - ١٩٦١. ١٥ ج/ ٨ مج، ٢٥ سم.

(غ)

الغزالي، أبو حامد.

التبر المسبوك في نصيحة الملوك/ لأبي حامد الغزالي، عربي عن الفارسية أحد تلامذته. - القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨. ١٣٨ ص، ٢٤ سم.

جواهر القرآن/ أبو حامد الغزالي. ط ٣. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨. ١٧٣ ص ٢٥ سم.

مشكاة الأنوار/ أبو حامد الغزالي؛ حققها وقدم لها أبو الملا عفيفي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤. ٩٥ ص، ٢٨ سم. (المكتبة العربية: التراث، -).

المفقد من الضلال/ حققه عبد الحليم محمود- ضمن كتاب "قضية التصوف" القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١. ص ٣٢٥-٤٠٠، ٢٠ سم.

فاروق عمر:

الخلافة العباسية فى عصر الفوضى العسكرية ٢٤٧/٣٣٤هـ - ٨٦١/٩٤٦م: دراسة تاريخية لبيوار التسلط العسكرى على الخلافة العباسية. ط ٢ "مزيده ومنقحة". - بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٧. - ٢٧١ص، ٢٤سم.

القارى، على بن سلطان الهروى:

شرح نخبة الفكر فى مصطلحات أهل الأثر فى أصول الحديث/ على بن سلطان محمد الهروى القارى. استانبول: مطبعة أحوث ١٣٢٧هـ. ٢٦٩ص ٢٤سم.

القاشانى، كمال الدين:

إصطلاحات الصوفية/ لكمال الدين عبد الرزاق القاشانى، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١. ١٠٧ص، ٢٨سم.

قاموس الكتاب المقدس:

تأليف نخبة من ذوى الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة تحريره/ بطرس عبد الملك، جون الكماندر طمسن، إبراهيم مطر. ط ٢، بيروت: مجمع الكنائس فى الشرق الأدنى، ١٩٧١. ١١٣٠ص، ٢٨سم.

القرطبى. أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى الجامع لأحكام القرآن/ لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى، تحقيق أحمد عبد العليم اليردوني، أبى إسحاق إبراهيم أنطيش، مصطفى السقا. ط ٣. القاهرة: دار الكتاب العربى، ١٩٦٧. ٢٠٠ج/ ١٠٠ص ٢٦سم. (المكتبة العربية: التراث؛ ١٦: الدين؛ ١).

القرطبى، عريب:

صلة تاريخ الطبرى/ لعريب بن سعد القرطبى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،

(ذيول تاريخ الطبرى). القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧. ص ٩-١٨٤، ٢٦ سم. (ذخائر العرب، ٣٠).

القزوينى، زكريا بن محمد بن محمود.

عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات/ زكريا القزوينى، قدم له وحققه فاروق سعد. ط ٣. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨. ص ٥٢٦، ٢٣ سم، إيض.

القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن.

الرسالة القشيرية فى علم التصوف/ لأبى القاسم عبد الكريم هوازن القشيري. القاهرة: مكتبة صبيح، ١٩٧٢-٣٢٨ ص، ٢٤ سم.

لطائف الإشارات: تفسير صوفى كامل للقرآن الكريم/ للقشيري، تحقيق إبراهيم بسيونى، تصدير حسن عباس زكى - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١. ٦ مج، ٢٨ سم. (ترانسا، -).

(ك)

كامل مصطفى الشيبى.

شرح ديوان الحلاج. بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٤. ص ٤٧٥، ٢٤ سم، إيض.

الصلة بين التصوف والتشيع. ط ٢ "مراجعة ومزودة". القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. ٦٣٧ ص، ٢٥ سم.

الكتاب المقدس.

"أى" كتب العهد القديم والعهد الجديد/ ترجمة عن اللغات الأصلية وهى العبرانية والكلدانية، واليونانية. بيروت: الآباء اليسوعيين، ١٨٨٠-١١٦٦ ص، ٣٩٨ ص، ٢٨ سم.

الكلايادى، أبو بكر محمد:

التعرف لمذهب أهل التصوف/ تأليف أبى بكر محمد الكلايادى، تحقيق محمود أمين النواوى. ط ٢، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٠. ١٩٩٠، ص ٢٤ سم.

(٢)

ماسينيون، ل:

الأصول الأربعة/ ألف بينها لويس ماسينيون. باريس: مكتبة بول جوتنر، ١٩١٤. ٨٦ص (بالعربية)، ٣٧(بالفرنسية)، ٢٩ سم.

محاضرات فى تاريخ لاسطلاحات الفلسفية العربية/ تحقيق زينب الحضرى. القاهرة: المعهد العلمى الفرنسى، ١٩٨٣ -

المنحنى الشخصى.../ ترجمة عبد الرحمن بدوى، ضمن (شخصيات قلقة فى الإسلام).

محمد أبوزهرة:

تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربى، (١٩٨٠).

محمد جلال شرف:

التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد. الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢. ٣٢٣ص، ٢٣ سم.

الحلاج الثائر الروحى فى الإسلام. الإسكندرية: ١٩٧٠.

دراسات فى التصوف الإسلامى: شخصيات ومذاهب. الإسكندرية: دار الفكر الجامعى، ١٩٨٣. ١٦٥ص، ٢٦ سم.

سيكولوجية الحياة الروحية فى المسيحية والإسلام/ تأليف محمد جلال شرف، عبد الرحمن محمد عيسوى. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٢. ٣٧٥ص، ٢٣ سم.

محمد كرد على.

الإسلام والحضارة العربية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤ ١٩٣٦ ج٢، ص٢٦ سم.

محمد كمال جعفر.

تراث التسترى الصوفى، ج٢. القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٦.

من التراث الصوفى لسهل بن عبد الله التسترى: دراسة وتحقيق، ج١. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤.

محمد فؤاد عبد الباقي.

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٥. ٧٨٢ ص، ٢٨ سم.

محمد على رزق الخفاجي.

علم الفصاحة العربية. ط٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.

محمد ضياء الدين الرئيس.

النظريات السياسية الإسلامية. ط٦. القاهرة: دار التراث، ١٩٧٦. ٣٩٨ ص، ٢٤ سم.

محمود أبو الفيض المنوفى.

التمكين فى شرح منازل السائرين. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥١. ٣٧٥ ص، ٢٥ سم.

محمود قاسم.

دراسات فى الفلسفة الإسلامية. ط٤ "مزيدة" القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢. ٣٥٠ ص، ٢٥ سم. (المكتبة الفلسفية). -

(ن)

نجيب العتيقي.

المستشرقون. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١. ج ٣، ص ٢٤ سم.

النديم، محمد بن أبي يعقوب.

الفهرست / للنديم، تحقيق رضا - محمد. طهران: د. د.، ١٩٧١. ص ٤٢٥، ٢٩ سم.

(هـ)

الهجویری.

كشف المحجوب / ترجمة إسعاد فندیل. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٥.

ج ٢، ص ٢٦ سم.

(ی)

ياقوت الحموی، أبو عبد الله بن عبد الله الرومی.

معجم الأدباء / لياقوت الحموی، نشرة فريده رفاعی. القاهرة: دار المأمون، ١٩٣٠.

ج ٢٠، ص ٢٤ سم. (سلسلة الموسوعات العربية).-

مطبوعات بلغات أخرى:

أ. بالفرنسية:

Massignon, L.

La passion de Hallaj martyr mystique de l'islam

Par louis Massignon. 3ed. paris: Gallimard;

1974.

4 Tomes; 20 cm. (Bibliothèque des Idées).-

ثالثاً: الصوريات العربية:

إبراهيم أحمد العدوى.

نظام الشفرة فى المكتبات العربية فى العصور الوسطى/ م. كلية الآداب القاهرة،
ديسمبر ١٩٥٠. مج ١٢، ج ٢، ص ١٠١-١٠٩.

أبو العلا عفيفى.

رسالة التصانيف نشرها بعنوان: فهرست مؤلفات ابن عربى. م. كلية الآداب
الإسكندرية، ١٩٥٤. مج ٨، ص ١٩٣-٢٠٧.

من أين استقى محى الدين بن العربى فلسفة التصوفية؟ م. كلية الآداب، القاهرة:
مايو ١٩٣٣. مج ١، ع ١٤، ص ٣-٤٥.

أحمد السعيد سليمان.

وحدة الوجود وبعض الأفكار الباطنية فى الكتب التركية مع تعريب "رسالة
الحروف" لإسماعيل حقى. . كلية الآداب - القاهرة، مايو ديسمبر ١٩٦٨. مج ٣٠،
ج ١، ع ٢، ص ١-٢٩.

أدوليس، أحمد سعيد:

الشاعر وثلاثة مواقف بلزاء الحريّة، م. الأدب الإفريقى الآسيوى. مج ١،
ع ٢، ص ١١٩.

عبد الحميد إبراهيم.

جريمة قتل بين إليوت وعبد الصبور. م. فصول، مج ٣، ع ٤، ص ١٩٧.

عبد الوهاب البياتى.

عذاب الحلاج: قصيدة شعرية. م. الأدب الإفريقى الآسيوى. القاهرة: ١٩٦٩. مج ١،
ع ٥٤، ص ٩٢-٩٣.

فؤاد حسين على.

العدد فى اللغة العربية م. كلية الآداب- القاهرة، ١٩٥٠. مج ١٢، ج ٢،
ص ١٧٥-١٩٧

قاسم السامرائى.

رسائل الخراز. م. المجمع العلمى العراقى، مج ١٥، ص ١٥٨-٢١١.

كامل الشيبى.

التقىة أصولها وتطورها، م. كلية الآداب - الإسكندرية. - مج ١٦، ص ٢٤٣-
٢٥٩.

محمد غلاب.

الحلاج. م. الأزهر، ع ٣١، ص ٨٤١-٨٤٨.

محمود قاسم.

الحلاج والقرامطة وماسينيون. ح. دار العلوم- القاهرة، ١٩٧٠-١٩٧١. ص ١-٢٤.

دوريات بلغات أخرى:

بالأردية:

محمد إكرام جفتانى.

حلاج: حيات، تصانيف، وماأخذ. لاهور. م. سويرا، مج ٥٠، ع ٢٤، ص ١٠٥-

١٥٢

الفهرست التالیف

صحیفة فی سورة العرفان ۱

توطئة

۱

أولاً: دوافع الاختیار وبواعثه: ۲

ثانياً: جهود السابقين: ۵

أولاً: الخلاج فی سيرته الصوفية: ۱۵

ثانياً: الاتجاه الأدبی فی درس التراث الخلاجی: ۱۷

ثالثاً: الثورة الروحية فی الفكر الخلاجی: ۱۷

ثالثاً: منهج البحث ومصادره: ۱۹

الباب الأول

۲۲

الشخصية الخلاجية والظواهر التراثية

الفصل الأول ۲۳

الشخصية والتراث ۲۳

أولاً: محاور الشخصية الإبداعية ۲۴

المحور الاجتماعي، الفكري، المذهبي، الحضاري: ۲۴

ثانياً: الصلة التراثية وتطور الشخصية: ۳۱

أولاً: الآثار الباقية: ۳۱

۱ - مصادرها: ۳۱

- ٣١ ١- المصادر التاريخية:
- ٣٢ ب- المصادر الصوفية:
- ٣٤ ٢- تصنيفها التاريخي وصلته بتطور الشخصية الفكرية:
- ٤٣ ثانياً: الآثار الدارسة:
- ٤٤ ثالثاً: الآثار المحجوبة:
- ٤٦ ثالثاً- مصادر التراث الحلاجي:
- ٤٦ ١- المصادر التاريخية:
- ٥٠ ٢- المصادر الصوفية:
- ٥٣ ٣- المصادر البيوجرافية:
- ٥٣ أ- مصادر التراث البيوجرافي:
- ٥٣ ١- النديم والتراث الحلاجي في الفهرست:
- ٥٦ ٢- البغدادي وهدية العارفين:
- ٥٦ ب- المصادر المعاصرة للتوثيق البيوجرافي:
- ٥٧ أولاً: المنهج التاريخي وتوثيق مصادر التراث العربي:
- ٥٧ ١- كارل بروكلمان و تاريخ الأدب العربي:
- ٥٨ ٢- فؤاد سزكين و تاريخ التراث العربي:
- ٦٠ ثانياً: المنهج البيوجرافي لأعلام المصنفين عامة:
- ٦٠ ١- الزركي والأعلام:
- ٦١ ٢- كحالة و معجم المؤلفين:
- ٦٢ ثالثاً: المنهج البيوجرافي للتراث الحلاجي:
- ٦٣ ٤- المصنفات المعاصرة:
- ٦٤ ١- الدراسات الاستشرافية:
- ٦٥ ٢- الدراسات العربية:
- ٦٧ الفصل الثاني
- ٦٧ الظواهر التراثية من الوجهة الإبداعية والنقدية
- ٦٨ الظواهر اللغوية

- ٦٨ ١- ظاهرة الرمزية فى اللغة الصوفية:
- ٦٨ أ- الرمز النبوى للتصوير الفنى فى الشعر العربى
- ٧٠ ب- الرمز الاصطلاحى فى التراث الأديبى:
- ٧٢ ج- الرمز الفكرى فى التصنيف الأديبى:
- ٧٢ د- الرمز المذهبى فى الأدب الصوفى:
- ٧٤ ٢- الطبيعة الباطنية للغة الصوفية
- ٧٥ أ- النشأة الحضارية للغة الباطنية: مصادرها:
- ٧٥ ١- فى التراث الحضارى القديم:
- ٧٦ ٢- فى التراث الإسلامى:
- ٧٧ ب- الفلسفة الباطنية فى التراث الصوفى
- ٧٧ ١- فى الفكر الصوفى:
- ٧٧ ٢- فى اللغة الصوفية:
- ٧٩ ج- الأسس الباطنية للغة الحلاجية
- ٧٩ ١- مصادرها:
- ٧٩ ٢- الشواهد التراثية:
- ٨٠ أ- الإشارات الباطنية فى الروايات التاريخية-الباطنية التاريخية-
- ٨٢ ب- المآثور القولى للغة الحلاج الباطنية-الباطنية التراثية-
- ٨٣ ٣- البنية الاصطلاحية للغة الصوفية
- ٨٣ أ- المصادر التراثية:
- ٨٤ ب- فلسفة الاصطلاح الصوفى وطبيعته
- ٨٤ ١- طبيعة الاصطلاح الصوفى:
- ٨٥ ٢- التصنيف الاصطلاحى:
- ٨٦ ج- الاصطلاح الصوفى فى التراث الحلاجى:
- ٨٧ ١- اصطلاحية البنية العنوانية:
- ٨٧ ٢- اصطلاحية المعجم الشعرى:
- ١٠٣ ثانياً: الظواهر الفنية
- ١٠٣ ١- فن الشعر فى التراث الحلاجى

- أ: التصنيف الشكلي: ١٠٣
 ب: الوصف الإستقرائي: ١٠٣

الباب الثاني

١١٠ نظرية المعرفة الأدبية في التراث الحلاجي

١١١ الفصل الأول

١١١ الوصف البليوجرافي

- ١- الآثار الحلاجية: ١١٢
 ٢- الآثار المنسوبة: ١٣٣

١٣٦ الفصل الثاني

١٣٦ الفنون الموضوعية لنظرية المعرفة الحلاجية

- ١- التصانيف الحلاجية: ١٣٧
 أولاً: في العلوم القرآنية: ١٣٧
 ١- الفلسفة القرآنية ١٣٨

أ) كتاب "حلق حلائق القرآن والاعتبار" ١٣٨

أولاً: طبيعة الفكر الإسلامي من الوجهة القرآنية: ١٣٨

ثانياً: الأثر القرآني في الفكر الحلاجي: ١٣٩

ثالثاً: ومن الآثار الصوفية: ١٤٠

ب) كتاب "قرآن القرآن والفرقان" ١٤٠

أولاً: أثر الفلسفة القرآنية في الفكر الإسلامي: ١٤٠

ثانياً: الفلسفة القرآنية في الفكر الحلاجي: ١٤١

ثالثاً: من التراث الصوفي: ١٤٣

٢- الإعجاز القرآني: "كتاب الأحرف المحدثه والأزلية" ١٤٤

أولاً: طبيعة الحرف وفلسفته الصوفية: ١٤٤

ثانياً: فلسفة الاسم في التراث الصوفي: ١٤٧

- ثالثا: من التراث الفكرى والصوفى فى الحروف والأسماء والصفات: ١٤٨.....
- ٣- الأمثال القرآنية: ١٤٩.....
- "كتاب" الأمثال والأبواب ١٤٩.....
- أولا: المثل فى التراث العربى: ١٤٩.....
- ثانيا: الأبواب: ماهيتها وطبيعتها فى الفكر العربى: ١٥٠.....
- ثالثا: المصنفات التراثية: ١٥٢.....
- ٤- غريب القرآن ١٥٢.....
- "كتاب" الغريب الفصيح ١٥٢.....
- أولا: المفهوم التراثى: ١٥٢.....
- ثانيا: المفهوم الصوفى: ١٥٣.....
- ثالثا: فى التراث الحلاجى: ١٥٤.....
- رابعا: من المصادر التراثية: ١٥٥.....
- ٥- علم الناسخ والمنسوخ ١٥٥.....
- "كتاب" الناسخ والمنسوخ ١٥٥.....
- أولا: علم الناسخ والمنسوخ القرآنى: ١٥٥.....
- ثانيا: الناسخ والمنسوخ فى التراث الحلاجى: ١٥٦.....
- ثالثا: المصنفات التراثية ١٥٧.....
- ٦- التأويل الصوفى للنظم القرآنى ١٥٧.....
- "كتاب" تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾ ١٥٧.....
- ثانيا: العلوم الفقهية ١٥٩.....
- ١- علم أصول الفقه ١٦٠.....
- "كتاب" الأصول والفروع ١٦٠.....
- ١- فى التراث اللغوى: ١٦٠.....
- ٢- فى التراث العربى: ١٦٠.....
- أولا: الفكر الكلامى: ١٦٠.....
- ثانيا: فى التراث الفقهى: ١٦١.....
- ثالثا: فى التراث الفلسفى: ١٦١.....

- ١٦٢..... رابعا: فى التراث الصوفى:
- ١٦٣..... ٣- الأصول والفروع الحلاجية:
- ١٦٣..... أ- من الوجهة التاريخية:
- ١٦٣..... ب- الإشارة الحلاجية والمصنفات السنية:
- ١٦٣..... ج- الفرقة الحلاجية:
- ١٦٤..... د- المذهب الحلاجى: ماهيته وأصوله:
- ١٦٤..... ٤- ومن الآثار التى تحمل عنوان "الأصول" فى التراث العربى:
- ١٦٥..... ٢- علم الفقه.....
- ١٦٥..... "كتاب" الصلاة والصلوات.....
- ١٦٥..... أولا: المنهج الصوفى فى الفقه الإسلامى:
- ١٦٦..... ثانيا: المنهج الحلاجى فى الفقه الصوفى:
- ١٦٧..... ثالثا: من المصنفات الصوفية:
- ١٦٨..... ثالثا: فى التراث الكلامى والجدلى.....
- ١٦٩..... ١- الفلسفة الإلهية.....
- ١٦٩..... ١- "كتاب" الأبد والمآبود.....
- ١٧١..... ٢- "كتاب" التوحيد.....
- ١٧١..... أولا: التوحيد فى الفكر الإسلامى:
- ١٧١..... ثانيا: التوحيد فى التراث الصوفى:
- ١٧١..... ١- ماهيته:
- ١٧٢..... ٢- أصوله:
- ١٧٢..... ٣- التوحيد الحلاجى:
- ١٧٣..... ثالثا: فى التراث الفلسفى والصوفى:
- ١٧٤..... ٣- "كتاب" الصيهور فى نقض الديهور.....
- ١٧٤..... أولا: المفهوم التراثى وطبيعته الاصطلاحية فى الفكر الإسماعيلى:
- ١٧٤..... ثانيا: فى التراث الصوفى: الماهية والمضمون:
- ١٧٥..... ثالثا: فى الفكر الحلاجى.....
- ١٧٩..... رابعا: المضمون الفكرى لـ "الصيهور والديهور":

- ١٨٠-٤- "كتاب العدل والتوحيد.....
- ١٨٠ أولًا: فى الفكر الإسلامى: طبيعته ومناهجه.....
- ١٨٠ ١- العدل والتوحيد فى الفكر الاعتزالى:.....
- ١٨٠ ٢- الصراع الفكرى بين المعتزلة والصوفية:.....
- ١٨١ ٣- التوحيد فى التراث الشيعى: طبيعته - صلته بالتوحيد الصوفى:.....
- ١٨٢ ثانيا: فى الفكر الصوفى: ماهيته - أصوله - أركانه:.....
- ١٨٢ ١- ماهية التوحيد فى التراث الصوفى:.....
- ١٨٢ ٢- أصول التوحيد عند الصوفية:.....
- ١٨٤ ٣- أركان التوحيد فى المعرفة الصوفية:.....
- ١٨٤ ٤- المقولات الصوفية فى التوحيد:.....
- ١٨٥ ثالثا: فى المذهب الحلاجى:.....
- ١٨٥ ١- صلة الحلاج بالفكر الاعتزالى:.....
- ١٨٦ ٢- فلسفة التوحيد فى المذهب الحلاجى:.....
- ١٨٨ ٣- "كتاب العدل والتوحيد:.....
- ١٨٩ ٥- "كتاب كيف كان وكيف يكون.....
- ١٨٩ أولًا: ماهية "الكيف" فى الفكر العربى:.....
- ١٨٩ ١- فى المنطق الأرسطى:.....
- ١٨٩ ٢- الفلسفة الإلهية فى الفكر الإسلامى:.....
- ١٩٠ ثانيا: فلسفة الألوهية فى الفكر الصوفى:.....
- ١٩١ ثالثا: من المصنفات الفكرية والصوفية:.....
- ١٩٢ ٦- "كتاب الكيفية بالجهاز.....
- ١٩٢ ١- المصنفات الحلاجية فى الوجود الإلهى:.....
- ١٩٢ ٢- فى التراث الفلسفى:.....
- ١٩٣ ٧- "كتاب الكيفية والحقيقة.....
- ١٩٣ أولًا: ماهية الفلسفة:.....
- ١٩٣ ثانيا: الروية الحلاجية:.....
- ١٩٤ ثالثا: فى التراث الصوفى:.....

- ٨- " كتاب " لا كيف ١٩٥
- أولاً: الأثر الخلاجي و "نفي الكيفية" ١٩٥
- ثانياً: المقولات الخلاجية في نفي الكيفية: ١٩٥
- ثالثاً: أثر المذهب الخلاجي في الفكر الصوفي: ١٩٦
- ٩- " كتاب " هو هو ١٩٧
- أولاً: فلسفة الضمير الإلهي في التراث الإسلامي: ١٩٧
- ١- من الوجهة اللغوية: ١٩٧
- ٢- فلسفة الضمير القرآني: ١٩٨
- ٣- فلسفة الهو في الفكر الوجودي: ١٩٨
- ثانياً: فلسفة الهوية في الحقيقة الصوفية: ١٩٩
- ثالثاً: الهو في التراث الخلاجي: ٢٠٠
- رابعاً: من المصنفات الصوفية: ٢٠٢
- ٢- الفلسفة الوجودية ٢٠٣
- ١- " كتاب " النقطة و بدء الخلق ٢٠٣
- أولاً: فلسفة النقطة في الفكر الإسلامي: ٢٠٣
- ١- ماهيتها وطبيعتها التراثية: ٢٠٣
- ٢- طبيعتها الوجودية: ٢٠٤
- ثانياً: فلسفة النقطة في الفكر الخلاجي: ٢٠٥
- ثالثاً: كتاب " النقطة و بدء الخلق " ٢٠٦
- ٢- كتاب " الهياكل و العالم و العالم " ٢٠٧
- أولاً: الماهية اللغوية و التراثية: ٢٠٧
- ١- الماهية اللغوية ٢٠٧
- ٢- الطبيعة التراثية ٢٠٧
- ثانياً: طبيعة الهيكل و دلالاته الصوفية: ٢٠٨
- ثالثاً: من مصنفات الصوفية: ٢١٠
- ٣- كتاب الوجود الأول ٢١١
- أولاً: ماهية الوجود في التراث العربي ٢١١

- ٢١١ ١- من الوجهة اللغوية:
- ٢١١ ٢- من الوجهة الفكرية.
- ٢١٣ ثانياً: فلسفة الوجود الإلهي في الفكر الصوفي:
- ٢١٣ ١- ماهيته
- ٢١٣ ٢- المنطق الوجودي ومرتبة الأحدية:
- ٢١٤ ثالثاً: فلسفة الوجود الإلهي في التراث الخلافي
- ٢١٥ رابعاً: من التصانيف الصوفية:
- ٢١٥ ٤- كتاب "الوجود الثاني"
- ٢١٥ أولاً: ماهية الوجود الثاني في الفكر الفلسفي:
- ٢١٦ ثانياً: في نظرية الوجود الصوفية:
- ٢١٧ ثالثاً: النور المحمدي في التراث الخلافي:
- ٢١٧ ٣- المعاد والبعث
- ٢١٧ ١- كتاب "الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية"
- ٢١٩ ٢- كتاب "القيامة القيامات"
- ٢١٩ أولاً: البعث في العقيدة الإسلامية:
- ٢٢٠ ثانياً: القيامة الصوفية:
- ٢٢٠ ثالثاً: من المصنفات الصوفية:
- ٢٢١ ٤- في الفكر السياسي
- ٢٢١ ١- كتاب الإحاطة والفرقان: في أن الأئمة اثنا عشر على نسق الأهلة
- ٢٢٢ ٢- كتاب "الدرة": إلى نصر القشوري
- ٢٢٢ أولاً: المفهوم التراثي:
- ٢٢٢ ١- في التراث اللغوي:
- ٢٢٢ ٢- في التراث الصوفي:
- ٢٢٣ ٣- الدرّة الخلافية:
- ٢٢٤ ثانياً: صلة الخلاج بنصر القشوري الحاجب العباسي:
- ٢٢٤ ثالثاً: الرسائل الخلافية والإعلام الأدبي في القرن الثالث الهجري:
- ٢٢٥ ٣- كتاب "السمرى وجوابه"

- أولاً: طبعة الرسائل الحلاجية: ٢٢٥
- ٤- كتاب "السياسة" إلى الحسين بن حمدان ٢٢٧
- أولاً: المفهوم التراثي للفكر السياسي في الإسلام: ٢٢٧
- ١- النظرية السياسية في المذاهب الإسلامية: ٢٢٧
- ثانياً: المفهوم الصوفي: ٢٢٩
- ١- السياسة والبقاء الوجودي: ٢٢٩
- ٢- نظرية الولاية الصوفية: ٢٣٠
- ثالثاً: صلة الحسين بن حمدان بالحلاج: ٢٣٠
- ٥- كتاب "السياسة والخلفاء والأمراء" ٢٣١
- أولاً: المفهوم السياسي في التراث الصوفي: ٢٣١
- ثانياً: الرؤية السياسية في سيرة الحلاج وفكره: ٢٣٣
- ثالثاً: من التراث الصوفي: ٢٣٤
- ٦- كتاب "كيد الشيطان وأمر السلطان" ٢٣٥
- أولاً: الفكر السياسي في المنهج الإسلامي: ٢٣٥
- ثانياً: الفكر السياسي والاتجاه الصوفي: ٢٣٦
- ثالثاً: الحلاج وكتابه "كيد الشيطان وأمر السلطان": ٢٣٧
- رابعاً: في التراث الصوفي ٢٣٨
- ١- المقامات والأحوال والاصطلاحات ٢٣٩
- أ- الأخلاق الصوفية ٢٣٩
- ١- كتاب "الصدق والإخلاص" ٢٣٩
- أولاً: المنهج الأخلاقي في التراث الصوفي: ٢٣٩
- ١- التعريفات الصوفية: أصولها ومصادرها القرآنية: ٢٣٩
- ٢- المقولات الصوفية والأحكام الأخلاقية: ٢٤٠
- ثانياً: في التراث الحلاجي ٢٤٢
- ١- "الإخلاص" مفهومه في شعره: ٢٤٣
- ٢- ماهية الصدق في آثاره الباقية: ٢٤٣
- ثالثاً: كتاب "الإخلاص بين البصري والحلاج": ٢٤٥

- ٢٤٥ ٢- كتاب "الكبر والعظمة"
- ٢٤٥ أولاً: علم الأخلاق في التصنيف الإسلامي:
- ٢٤٦ ثانياً: فلسفة الأخلاق الصوفية:
- ٢٤٧ ثالثاً: من المصنفات الأخلاقية في التراث العربي:
- ٢٤٨ ب- الجمع والفرق
- ٢٤٨ كتاب "الجيم الأصغر"
- ٢٤٨ أولاً: فلسفة الحرف في التراث الإسلامي:
- ٢٤٩ ثانياً: في التراث الصوفى:
- ٢٥٠ ثالثاً: من المصنفات التراثية:
- ٢٥١ ج- جمع الجمع
- ٢٥١ كتاب "الجيم الأكبر"
- ٢٥٢ د- علم اليقين
- ٢٥٢ كتاب "اليقين"
- ٢٥٢ أولاً: البنية التراثية:
- ٢٥٤ ثانياً: في الفكر الصوفى:
- ٢٥٥ ثالثاً: في التراث الحلاجى:
- ٢٥٦ رابعاً: من المصنفات الصوفية:
- ٢٥٧ ٢- النظريات الصوفية
- ٢٥٧ أ- العشق الإلهى
- ٢٥٧ ١- كتاب "خزائن الخيرات" ويعرف بالألف المقطوع والألف المؤلف
- ٢٥٧ أولاً: المفهوم الصوفى:
- ٢٥٩ ثانياً: المفهوم الحلاجى:
- ٢٦١ ثالثاً: المصنفات التراثية:
- ٢٦١ ٢- كتاب "الذاريات ذرواً"
- ٢٦١ أولاً: البنية العنوانية في التراث العربى:
- ٢٦١ ١- السورة والعنوان:
- ٢٦٢ ٢- السورة والرمز الصوفى:

- ٢٦٢..... ثانياً: الإشارات الصوفية:
- ٢٦٣..... ثالثاً: المنهج الحلاجي ونظرية المعرفة الصوفية:
- ٢٦٣..... ١- المفهوم الحلاجي لماهية "الذاريات"
- ٢٦٣..... ٢- المنهج الحلاجي والتصوير القرآني:
- ٢٦٤..... (ب) وحدة الشهود.....
- ٢٦٤..... كتاب "النجم إذا هوى".....
- ٢٦٤..... أولاً: فلسفة العنوان القرآني في التراث الحلاجي:
- ٢٦٥..... ثانياً: الإشارات الصوفية والبنية العنوانية.....
- ٢٦٦..... ثالثاً: من التراث الصوفي.....
- ٢٦٧..... (ج) الفناء الصوفي.....
- ٢٦٧..... ١- كتاب "علم البقاء والفناء".....
- ٢٦٧..... أولاً: طبيعة الفناء والبقاء في التراث الإسلامي:
- ٢٦٧..... ١- الطبيعة اللغوية:
- ٢٦٨..... ٢- التراث السلفي:
- ٢٧٠..... ٣- في الفكر الكلامي:
- ٢٧١..... ٤- في الفكر الشيعي:
- ٢٧٣..... ثانياً: علم البقاء والفناء في الفكر الصوفي.....
- ٢٧٣..... ١- ماهية العلم في الفكر الفلسفي والصوفي:
- ٢٧٤..... ٢- المفهوم الصوفي للبقاء والفناء:
- ٢٧٦..... ٣- البناء التاريخي للاصطلاح الصوفي - مصادره وأعلامه:
- ٢٧٧..... ٤- نظرية "الفناء والبقاء" في التراث الصوفي: اتجاهاتها وقضاياها:
- ٢٨٠..... ثالثاً: فلسفة الفناء والبقاء في التراث الحلاجي:
- ٢٨٠..... القضايا والفنون الفكرية والصوفية:
- ٢٨٠..... ١- في الآثار النثرية:
- ٢٨٠..... أ- فلسفة التوحيد في المنهج الحلاجي:-
- ٢٨١..... ب- فلسفة الولاية الصوفية:-
- ٢٨١..... ج- الفلسفة الأخلاقية:

- ٢٨٢ ٢- فى الآثار الشعرية:
- ٢٨٢ ١- مفهوم الفناء وطبيعته فى شعر الحلاج:
- ٢٨٥ ٣- كتاب علم البقاء والفناء:-
- ٢٨٦ رابعا:- المصنفات الصوفية:-
- ٢٨٧ ٢- "كتاب" فى إن الذى أنزل عليك القرآن لرادك إلى معاد.....
- ٢٨٧ أولا:- فلسفة البنية العنوانية:-
- ٢٨٧ ثانيا:- فى التفسير الصوفى:-
- ٢٨٨ ثالثا:- المضمون الفكرى للأثر الحلاجى:-
- ٢٨٩ (د) المعرفة الصوفية.....
- ٢٨٩ ١- "كتاب" بستان العارفين.....
- ٢٨٩ أولا- البناء اللغوى لطبيعة المعرفة:
- ٢٩٠ ثانيا- الطبيعة الاصطلاحية فى التراث الإسلامى والصوفى خاصة:
- ٢٩٠ ١- نظرية المعرفة الصوفية:
- ٢٩٢ ٢- المعرفة الحلاجية:
- ٢٩٣ ثالثا- المصنفات التراثية:
- ٢٩٦ ٢- "كتاب" الكبريت الأحمر.....
- ٢٩٦ أولا- ماهية البنية العنوانية:
- ٢٩٦ ١- الماهية اللغوية:
- ٢٩٦ ٢- الطبيعة الاصطلاحية:
- ٢٩٧ ٣- الحلاج وعلم الصنعة:
- ٢٩٨ ثانيا- تطور الاصطلاح العلمى فى التراث الصوفى:
- ٢٩٩ ثالثا- بن المصنفات التراثية:
- ٣٠٠ ٣- "كتاب" المتحليات.....
- ٣٠٠ أولا- ماهية التحلى من الوجهة اللغوية والصوفية.
- ٣٠٠ ثانيا- فلسفة التحلى فى الفكر الصوفى:
- ٣٠٢ ثالثا- فى التراث الحلاجى.
- ٣٠٥ رابعا: من التصانيف الصوفية:

٣٠٦.....	٤- "كتاب" مواجيد العارفين.....
٣٠٦.....	أولاً: طبيعة المعرفة الصوفية:
٣٠٧.....	ثانياً: الطبيعة الوجدية فى المعرفة الخلاصية:
٣٠٧.....	ثالثاً: من التراث الصوفى:
٣٠٨.....	هـ- فى الإشراف الصوفى.....
٣٠٨.....	١- "كتاب" حمل النور والحياة والأرواح.....
٣٠٨.....	أولاً: المفهوم التراثى:
٣١٠.....	ثانياً: فى التراث الصوفى:
٣١٠.....	١- طبيعة النور فى التراث الصوفى:
٣١٢.....	٢- طبيعة الحياة فى التراث الصوفى:
٣١٢.....	٣- طبيعة الروح فى التراث الصوفى:
٣١٣.....	ثالثاً: من المصنفات الصوفية:
٣١٤.....	٢- "كتاب" شخص الظلمات.....
٣١٤.....	أولاً- فى التراث العقائدى القديم:
٣١٤.....	١- الأصول المشرقية:
٣١٥.....	٢- الأثر المشرقى فى الفكر الخلاصى:
٣١٥.....	ثانياً- طبيعة النور والظلمة فى التراث الصوفى:
٣١٥.....	١- المفهوم الصوفى:
٣١٦.....	٢- المقولات الصوفية:
٣١٩.....	ثالثاً: فى التراث الخلاصى:
٣١٩.....	١- البناء اللغوى:
٣٢٠.....	٢- فى التراث الخلاصى:
٣٢٢.....	٣- "كتاب" نور النور.....
٣٢٢.....	أولاً: الماهية النورية فى المعتقدات القديمة:
٣٢٢.....	ثانياً: الطبيعة النورية فى الفلسفة الصوفية:
٣٢٥.....	ثالثاً- فلسفة التصوير النورى فى التراث الخلاصى.....
٣٢٧.....	رابعاً- المصنفات الصوفية:

- ٣٢٧..... (و) الإنسان الكامل.....
- ٣٢٧..... "كتاب" حلق الإنسان والبيان.....
- ٣٢٧..... أولاً- فلسفة الخلق الإنساني في المذاهب الإسلامية:
- ٣٣١..... ثانياً: في التراث الحلاجي:
- ٣٣٢..... ثالثاً: الآثار التراثية:
- ٣٣٣..... (ز) الحقيقة المحمدية.....
- ٣٣٣..... ١- "كتاب" سر العالم والمبعوث.....
- ٣٣٣..... أولاً- النور المحمدي في التراث الصوفي:
- ٣٣٣..... ١- في نظرية الوجود: مصادرها وفلسفتها:
- ٣٣٤..... ٢- في المقولات الصوفية:
- ٣٣٥..... ثانياً: الوجود المحمدي في التراث الحلاجي:
- ٣٣٥..... ١- الوجود النبوي:
- ٣٣٥..... ٢- الوجود المحمدي:
- ٣٣٦..... ثالثاً: من التراث الصوفي:
- ٣٣٧..... ٢- "كتاب" طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة النورية:
- ٣٣٧..... أولاً: الطبيعة التراثية ومناهج الفكر الإسلامي:
- ٣٣٧..... ١- المفهوم اللغوي:
- ٣٣٩..... ٢- الطبيعة الفكرية في التراث الإسلامي:
- ٣٣٩..... ثانياً: في التراث الصوفي: الماهية والظواهر الروحية.....
- ٣٣٩..... ١- المفهوم الصوفي:
- ٣٤١..... ٢- المقولات الصوفية وفلسفة التأويل الرمزي:
- ٣٤٢..... ٣- التصوير الطاسيني في التراث الصوفي وفلسفته القرآنية:
- ٣٤٣..... ثالثاً: في التراث الحلاجي.....
- ٣٤٣..... ١- ماهية الرؤيا الطاسينية:
- ٣٤٤..... ٢- من المقولات الحلاجية:
- ٣٤٤..... ٣- الطواسين بين النشر والتحقيق العلمي:
- ٣٤٥..... ٣- "كتاب" مدح النبي والمثل الأعلى.....

- ٣٤٥.....أولاً- فلسفة النبوة في التراث الإسلامي والصوفي:
- ٣٤٦.....ثانياً- التصوير الأزلي للنور المحمدي في التراث الحلاجي:
- ٣٤٧.....ثالثاً- من التراث الصوفي:
- ٣٤٨.....حامساً: التراث الشعري.....
- ٣٤٨.....ديوان الحلاج.....
- ٣٤٨.....أولاً- المصادر التاريخية والنقدية:
- ٣٤٨.....١- روايته:
- ٣٤٨.....٢- صنعته:
- ٣٤٩.....٣- الرؤية النقدية:
- ٣٤٩.....وآخرأ: الفنون الشعرية:
- ٣٥١.....٢- التصانيف المنسوبة.....
- ٣٥١.....أولاً: في المصنفات السحرية والروحانية:
- ٣٥٢.....ثانياً: مصنفاته في علم الصنعة:
- ٣٥٣.....ثالثاً: مصنفاته في المعرفة الصوفية:

٣٥٥.....خاتمة

٣٥٦.....المصادر والمراجع

- ٣٥٦.....أولاً: البحوث العلمية.....
- ٣٥٦.....ثانياً: المطبوعات العربية والمعربة.....
- ٣٧٧.....مطبوعات بلغات أخرى:
- ٣٧٨.....ثالثاً: الدوريات العربية:

٣٨٠.....الفهرست

رقم الإيداع	٩٦ / ٣٣٩٦
-------------	-----------

دار المناهل للطباعة
٧ ش يوسف البنداري - أرض اللوات
بسواتل الدكرور



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com

رابطہ بدیل